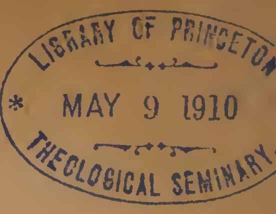

LEMCKE & BUECHNER
NEW YORK


LIBRARY OF PRINCETON
MAY 9 1910
THEOLOGICAL SEMINARY.









Beiträge zur Kenntnis

der

religionsphilosophischen Anschauungen

des

Flavius Josephus.

Von

A. Lewinsky.

BRESLAU.
Verlag von Preuss & Jünger.
1887.

S. Schottlaender, k. gr. Hofbuchdruckerei, Breslau.

Inhalt.



Einleitung.

Nach Auflösung des jüdischen Staates war der Zustand der Juden nicht nur durch die Bedrückungen der Römer höchst qualvoll, sondern eine judenfeindliche Litteratur hatte es sich auch zur Aufgabe gestellt, jenes Volk in der öffentlichen Meinung herabzusetzen. Zahllose Schmähungen und widersinnige Behauptungen über Alter, Sitten und Gebräuche der Juden wurden in den vornehmsten Werken der damaligen Zeit verbreitet.[1]) So fand Hass, Spott und Hohn gegen die ohnehin mit scheelen Augen angesehenen Bekenner des Monotheismus in der heidnischen Welt noch reichere Nahrung.

Unter diesen Verhältnissen gegen die zahllosen Angriffe und lügenhaften Verlästerungen des jüdischen Glaubens mit mächtiger Geisteswaffe, mit Energie und gerechter Entrüstung den Kampf aufgenommen zu haben, bleibt das Verdienst des hervorragenden Geschichtsschreibers Flavius Josephus.[2]) Infolge seiner Geistesbildung befähigt, mehrere Schriften in griechischer Sprache, für griechische Leser bestimmt, zu verfassen, hat er bei seiner schriftstellerischen Thätigkeit fast durchweg einen apologetischen Zweck behufs Ehrenrettung des väterlichen Glaubens verfolgt. Denn, abgesehen von seiner „Lebensbeschreibung“ (nach a. 100 p. Chr. verfasst), die er zur eigenen Rechtfertigung gegen die Anklagen des Justus von

---

[1]) Vergl. Hausrath: Neutestamentliche Zeitgeschichte III. S. 71 ff. — [2]) Vergl. über ihn die Geschichtswerke von Ewald und Grätz, Ersch und Grubers Encyklopädie der Wissenschaften s. II. Bd. 31 v. Josephus (S. 104 ff.) und Schürers Lehrbuch der Neutestamentl. Zeitgesch. S. 19 ff.; die Litteratur über Josephus S. 27—30.

Tiberias[1]) schrieb, verdankt sein erstes Werk: „Ueber den jüdischen Krieg“[2]) zum nicht geringen Teile seine Entstehung dem Bestreben des Josephus, die von einigen griechischen Schriftstellern über den hartnäckigen Kampf des jüdischen Volkes gegebenen Berichte, die aus Schmeichelei gegen die siegreichen Römer die Heldenthaten der Geknechteten zu verkleinern suchten, als mit böswilliger Absicht gefälschte hinzustellen: dies betont er mit vollem Nachdrucke in der Vorrede zu dieser Schrift. Wenn auch seine Darstellung nicht unparteiisch ausfallen konnte, weil er selbst dabei zu sehr interessiert war, so ist aber doch andererseits seine löbliche Absicht nicht in Abrede zu stellen, seine Nation von der Anklage der Feigheit freigesprochen zu wissen. Dieser Zweck seines schriftstellerischen Wirkens, seinem Stamme in den Augen der gebildeten griechisch-römischen Welt mehr Achtung zu verschaffen, die Vorurteile gegen denselben durch Verbreitung einer genaueren Kenntnis der jüdischen Geschichte zu bannen. veranlasste ihn auch zur Abfassung seines zwanzig Bücher umfassenden Hauptwerkes, der jüdischen Archäologie *(Antiquitates).*[3]) Diesen Plan legte er an mehreren Stellen dar, vergl. besonders XVI, 6, 7: „Ich thue von solchen Dingen Meldung, um die fremden Völker mit uns auszusöhnen und den bei manchem Unverständigen tief eingewurzelten Widerwillen gegen uns und unseren Gott zu vertilgen.“ Ganz besonders aber trat er in seiner Schrift: „Ueber das hohe Alter

---

[1]) Ueber diesen Zeitgenossen unseres Autors, den Verfasser einer „Geschichte der gekrönten Könige der Juden“ (περὶ Ἰουδαίων βασιλέων τῶν ἐν τοῖς στέμμασιν) vgl. Creuzer: Studien u. Kritik. 1853 S. 57—59 und besonders Bärwald: Josephus in Galiläa u. s. w. S. 20—26 — [2]) Er selbst betitelt das im Jahre 75 p. Chr. veröffentlichte Werk in Vita § 6 und § 74: περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου, c. Apion. I, 10: ἡ ἱστορία τοῦ πολέμου (sc. Ἰουδ.), ebenso bei Euseb. H. E. III, 9, 2, bei Porphyrius (*de abstinentia p. 171, 12 Nauck*) ἡ Ἰουδαϊκὴ ἱστορία. — [3]) Ἀρχαιολογία c. Apion. I, 10. 18. II, 12. 40. Vita § 76, Euseb. a. a. O. und Porphyr. a. a. O. ist a. 93 oder 94 vollendet worden.

des jüdischen Volkes [1]", auch: „Bücher gegen Apion [2]" genannt, zu Gunsten des geschmähten Glaubens in die Schranken. Dieses Werk, das würdigste Denkmal, das Josephus sich selbst gesetzt hat, zeichnet ihn nicht bloss als den treuen Anhänger des Judentums, das er öffentlich bekennt und dem er stets ergeben blieb, sondern auch als den unwiderstehlichen Kämpfer für dessen Lehre und Geschichte, der es versteht, geschickt und siegreich die feindlichen, gegen den Kern der jüdischen Religion gerichteten Angriffe der Verleumdung abzuwehren und zu entkräften.

Aus diesen Schriften des Josephus geht zur Genüge hervor, wie wohl bewandert er in der griechischen Litteratur war. Die Werke des Herodot, Xenophon, Thucydides [3]),

---

[1]) Porphyr. a. a. O. erwähnt eine zwei Bücher umfassende Schrift des Josephus: Πρὸς τοὺς Ἕλληνας. Die Annahme, die uns vorliegende Schrift contra Apionem habe jenen bei Porphyr. citierten Titel als ursprüngliche Aufschrift getragen, ist mit grosser Wahrscheinlichkeit zu billigen, vgl. J. Bernays: Theophrast Schrift über die Frömmigkeit S. 23. Eine Schrift, auf welche Josephus in den Antiq. sich mehrmals bezieht, mit der Formel: καθὼς καὶ ἐν ἄλλοις δεδηλώκαμεν (δεδήλωται) ist verloren gegangen; vgl. hierzu J. v. Destinon: Quellen des Flav. Jos. in Archäol. Buch XII—XVII S. 19—39. Ferner beabsichtigte Josephus ein besonderes Buch über die αἰτίαι der mosaischen Bräuche zu verfassen; er hatte bereits den Plan dazu entworfen, Ant. Prooem. § 4. Ant. I, 1, 1. 10, 5. III, 6, 6. XX, 11 (Ende): προῄρημαι δὲ συγγράψαι . . . περί τῶν νόμων, διὰ τί κατ᾽ αὐτοὺς τὰ μὲν ἔξεστιν ἡμῖν ποιεῖν, τὰ δὲ κεκώλυται. Aus derselben Stelle ergibt sich, dass er ausserdem ein vier Bücher umfassendes Werk über „Gott und dessen Wesen" (περὶ θεοῦ καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ) zu schreiben sich vorgenommen hatte. Diese letzteren Werke sind nicht erhalten wahrscheinlich hat aber überhaupt Josephus seinen Vorsatz nicht ausgeführt. — [2]) Ueber ihn vgl. besonders C. Müller: *Fragmenta Historicorum Graecorum III, 506—516.* Creuzer: Studien und Kritiken 1853. S. 80 ff., Hausrath a. a. O. II, 171—179. Mommsen: Römische Geschichte V, 517 ff. — [3]) Ueber einige Ausdrücke, die sich Josephus aus der Lektüre der Thucydideischen Werke zu eigen gemacht hat, vgl. Ernesti: Exercitt. flavian.: *De stilo Josephi, Lipsiae 1756.* S. 40 ff. Es wird a. a. O. auf Lieblingsausdrücke beider Schriftsteller, wie auf μεταβολή, ἐν ἀμηχάνοις εἶναι u. a., auf den häufigen Gebrauch der Participia an Stelle der Substantiva, auf einzelne phraseologische Redens-

Polybius [1]), Strabo, Nicolaus Damascenus und anderer griechisch-orientalischer Schriftsteller werden oft teils citiert, teils stillschweigend benutzt [2]). Zahlreiche Entlehnungen, Anklänge und Reminiscenzen an die Werke griechischer Historiker beweisen, welchen unverkennbaren Einfluss auf die Darstellung und den Stil [3]) des Josephus die Lectüre der griechischen Autoren ausgeübt hat und wie sehr er überhaupt unter der Einwirkung der griechischen Schriftsprache stand. Da finden sich Wendungen aus attischen Rednern und Geschichtsschreibern neben einzelnen poetischen Ausdrucksweisen, wobei allerdings auch eine nicht geringe Anzahl von Worten und Phrasen als dem Josephus eigentümlich zu verzeichnen ist.

Freilich hat Josephus bei seinen Studien behufs Aneignung griechischer Bildung, in denen er von mehreren Freunden und Gönnern, wie von Epaphroditus [4]) eifrigst gefördert wurde, sich mit den wissenschaftlichen Erscheinungen der griechischen Welt soviel als möglich vertraut zu machen gesucht, sein besonderes Augenmerk jedoch nur auf Werke gerichtet, die,

---

arten u. dgl. hingewiesen. Es lassen sich in dieser Hinsicht die Belegstellen noch um ein Bedeutendes vermehren.

[1]) Vgl. Ernesti a. a. O. S. 43. — [2]) Eine genaue Untersuchung hinsichtlich der den Antiq. zu Grunde liegenden Werke haben J. v. Destinon in der bereits genannten Abhandlung und Bloch in der Schrift: „Die Quellen des Flav. Josephus in seiner Archäologie“ geliefert; vgl. auch das Namenverzeichnis, welches M. Duschak in den „Illustrierten Monatsheften für die gesamten Interessen des Judentums“ Bd. I, Heft II, S. 123 angefertigt hat; es werden dort 73 Schriftsteller, deren grosse Mehrheit den Griechen angehört, genannt. — [3]) Ueber den Stil des Joseph. vgl. noch Dindorfs Abhandlung in den Jahrbb. für class. Philologie 1869 und Baumgarten in Jahrbb. für deutsche Theologie 1864. S. 616—648. — [4]) Wer dieser Epaphroditus gewesen sei, ist noch nicht genügend festgestellt; man denkt bald an den Secretär Neros, bald an einen Freigelassenen Trajans, auch an einen gelehrten Grammatiker, über den zu vergleichen ist: Suidas v. Epaphr., Fabricii Bibl. gr. I, 512, 582. III, 815. Zipser in: Des Fl. Jos. Werk: „Ueb. d. hohe Alter d. jüd. Volkes“ S. 12 will sogar in dem Babli Succa 27 a erwähnten אפיטרופס des Königs Agrippa II. den Epaphroditos wiederfinden!

geschichtlichen Inhalts, für ihn, der sich zum Geschichtsschreiber berufen fühlte, von bedeutendem Werte und Interesse waren. Dass aber Josephus zugleich die philosophischen Schriften Platos in den Kreis seiner Studien gezogen und, wie J. G. Müller[1]) in seinem Commentare zur Schrift c. Apionem oft bemerkt, die platonischen Werke gelesen habe, ist in hohem Grade unwahrscheinlich. Denn, wenn auch unser Autor ein lobendes Urteil über die überwältigende Grösse der platonischen Gedanken, über die vollendete Kunstform ihrer Diktion, gefällt hat, des Inhalts: „Plato überragt an Macht des Wortes (δυνάμει λόγων-δεινότητι) und an Beredtsamkeit alle Philosophen“, so wollen wir nur darauf hinweisen, dass im Altertume der platonische Stil und die Schönheit der Darstellung so sehr gefiel, dass man allgemein Plato den „Homer unter den Philosophen“ nannte[2]). Wir sind daher keineswegs zur Annahme genötigt, Josephus habe eben aus der Lektüre der Schriften Platos die Ueberzeugung von der hohen Bedeutung dieses Mannes gewonnen und sein Urteil sei aus dem sorgfältigen Lesen der platonischen Werke geflossen. Aehnlich wie über Plato, den er c. Apion. II, 16 nach Erwähnung der Naturphilosophen als zu den σοφώτατοι παῤ Ἕλλησιν[3]) gehörig an-

---

[1]) Fl. Jos. Schrift c. Apionem Basel 1877; vgl. z. B. S. 333 a. a. O. — [2]) Vgl. Cicero Tusc. I, 32 u. a. St. Quintilian Inst. X, 1 u. a. — [3]) Nach dieser Stelle hatte Plato die „wahre Ansicht von Gott“. Die Nichtbeachtung des dualistischen Elements im platonischen Systeme lässt sich für unseren Apologeten leicht erklären. Denn die bei jüdischen Hellenisten verbreitete Ansicht, dass die Juden, insbesondere Moses, Lehrer der Griechen gewesen seien, nahm Josephus um so bereitwilliger auf, als er hierin zugleich eine Waffe gegen die das hohe Alter des jüdischen Volkes in Frage stellenden Gegner besass; vgl. Ant. I, 8, 2 c. Ap. II, 16. 39. I, 22: „Pythagoras der Samier, welcher freilich schon vor alten Zeiten lebte, aber durch seine Frömmigkeit und seine Weisheit sich vor allen andern Philosophen auszeichnete, kannte nicht nur offenbar unsere Gesetze, sondern folgte ihnen auch in den meisten Stücken.“ Hierauf führt er zum Belege eine Stelle aus den Schriften des Hermippus an; vgl. Euseb. Pr. ev. IX, 27. 432a, wo Artapan, ibid. XIII, 12. 667d, wo Aristobul dieselbe Ansicht hat. Philon lehrt zwar,

führt, urteilt er auch über Pythagoras c. Apion. I, 22 (Anfang). Nach Müllers Annahme lagen ihm auch platonische Originalstellen vor, die er mit denselben Ausdrücken ohne Bezeichnung der Quelle ausschrieb. Zu c. Apion. I, 2 weist nämlich Müller hinsichtlich der von Josephus angeführten Behauptung, bei den Griechen wäre alles verhältnissmässig neu, oder, besser gesagt, jung, auf Timäus p. 22 b hin, mit dem Bemerken, Josephus habe „jene Ansicht nebst ihrer Begründung und den wesentlichsten Worten der platonischen Schrift entnommen", wo dieselbe Behauptung einem alten ägyptischen Priester in den Mund gelegt wird, der sie dem Solon vorträgt und ausführlich auseinandersetzt. Obgleich jedoch beifolgende Zusammenstellung die Uebereinstimmung der Sache und Ausdrucksweise nach lehrt,

Jos. c. Apion. I, 2.	Plato Timäus p. 22b.
. . . πᾶν γὰρ ἐγὼ τοὐναντίον ὁρῶ συμβεβηκός, εἴγε δεῖ μὴ ταῖς ματαίαις δόξαις ἐπακολουθεῖν . . . τὰ μὲν γὰρ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἅπαντα νέα καὶ χθὲς καὶ πρῴην, . . . πάντων δὲ νεωτάτη . . . ταῖς ἐκ τοῦ περιέχοντος (Atmosphäre) φθοραῖς . . μυρίαι μὲν φθοραὶ . . .	. . . νέοι ἐστὲ τὰς ψυχὰς πάντες, οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ἔχετε δι' ἀρχαίαν ἀκοὴν παλαιὰν δόξαν, οὐ δὲ μάθημα πολιὸν οὐδέν. Τὸ δὲ τούτων αἴτιον τόδε, πολλαὶ καὶ κατὰ πολλὰ φθοραὶ γεγόνασιν ἀνθρώπων . . . μυρίοις δὲ ἄλλοις . . .

so muss bemerkt werden, dass dieselben Argumente sich bei fast allen orientalischen Hellenisten finden, welche für das hohe Alter ihres Volkes — ein sehr beliebtes Thema jener Zeit — plädieren. Von einer direkten Entlehnung aus Platos Schrift braucht demnach nicht die Rede zu sein, vielmehr hat Josephus höchst wahrscheinlich aus sekundärer Quelle, nicht aber aus dem Originale selbst geschöpft. Ebenso wenig hat Josephus wohl an rep. III, 379 E. IV, 428 E. VI, 496 A [1]) gedacht, beziehungsweise diese im Originale selbst gelesen, als

---

dass Moses von den Griechen belehrt worden sei, lässt aber trotzdem Heraclit und Zeno aus der Bibel schöpfen. *Quis rer. div. heres I, 503 M. Quod omn. pr. lib. II, 454 M.*

[1]) Fälschlich führt Müller a. a. O. zur Stelle Timäus 28 C an.

er c. Ap. II, 31 eine Ansicht des Plato citierte, nach der es nicht geraten sei, dem unwissenden Haufen die wahre Meinung von Gott mitzuteilen; es waren ihm solche bekannte Behauptungen Platos, die schon längst landläufig geworden waren, durch andere Werke, nicht durch direkte Lektüre der platonischen Werke zugeführt worden. Desgleichen waren die platonischen Ansichten in der „Republik“, die man nur als „eitle, künstlerische Worte“ bezeichnete und die ihm ibid.[1]) vorgeschwebt haben, ihm als allgemein citierte aus zweiter Hand bekannt. Dieselbe Bewandtnis hat es mit c. Ap. II, 33, wo er vom sittlichen Standpunkte aus auf die hellenischen Götter seinen Blick wendet und sich dabei auf diese Weise äussert: „Die folgenden Worte haben nicht erst mich zum Urheber, sondern sie sind schon von vielen und sehr berühmten Männern vorgebracht worden. Denn welcher durch Weisheit ausgezeichnete Grieche hat es nicht an den berühmtesten Dichtern und bewährtesten Gesetzgebern getadelt, dass sie vom Anfange an solche Meinungen über die Götter unter dem Volke ausstreuten?“ Josephus denkt, wie er sagt, hierbei an eine grosse Zahl von Philosophen, die sich in der genannten Weise aussprachen, wie Heraclit, Xenophanes, Demokrit, Pythagoreer, Stoiker u. a., natürlich auch an Plato. Obschon auch unser Autor c. Ap. II, 36 von Plato[2]) berichtet, er habe weder die anderen Dichter, noch den Homer in seinen Staat aufnehmen wollen, ihn „bekrönen und mit Myrtensaft salben lassen, aber auf eine anständige Weise bei Seite geschoben, damit er nicht die richtige Meinung über Gott durch seine Mythen verderbe,“ so waren doch jene platonischen Aeusserungen so sehr Gemeingut der gebildeten Griechen und Römer[3])

---

[1]) Es heisst daselbst: „Plato wird von manchen, die da glauben, in der Politik erfahren zu sein, fast verspottet und als Komödienspieler angegeben;“ vgl. Müller a. l. — [2]) Müller führt zur Stelle mehrere Belege aus Plato an, die dem Josephus durch die Lektüre jener Schriften bekannt gewesen sind. — [3]) Cicero: *De natura Deorum I. 16, 42.* Seneca: *De vita beata 26.*

geworden, dass wir zur Annahme berechtigt sind, Josephus habe die Ansicht Platos über diesen Gegenstand, sei es durch die Werke anderer Schriftsteller, sei es durch Belehrung seiner wissenschaftlich gebildeten Umgebung kennen gelernt. Auch das c. Ap. II, 23 [1]) angeführte Sprichwort: φίλον ἀεὶ παντὶ τὸ ὅμοιον, das sich Lys. p. 214 b findet, ist keineswegs der Schrift Platos entlehnt; es ist vielmehr eines der am meisten citierten und bekanntesten griechischen Sentenzen, die dem Josephus anderweitig zugeführt wurden, nicht gerade durch die platonischen Werke.

Josephus kennt ausser Plato auch Aristoteles [2]), den er nur ein einziges Mal, c. Apion. I, 22 erwähnt, die Naturphilosophen (c. Apion. I, 2: οἱ περὶ τῶν οὐρανίων τε καὶ θείων πρῶτοι . . . φιλοσοφήσαντες), Thales, Pythagoras (ibid. I, 22. II, 16), Anaxagoras (ibid. II, 16. 37), Hermippus, Philolaus, die Peripatetiker, wie den Klearch (ibid. I, 22), der ein ἐκ τοῦ Περιπάτου φιλόσοφος war, die Epicureer [3]), gegen deren Zufallslehre er entschieden polemisiert [4]), die Skeptiker [5]) und Stoiker (οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς φιλόσοφοι c. Apion. II, 16, *Vita* § 2). Jedoch kann diese Nennung von Namen griechischer Philosophen und Philosophenschulen, die zum grossen Teil ihm erst aus zweiter Hand bekannt waren,

---

[1]) Vgl. denselben Gedanken Odyss. XVII, 218. Dieses Sprichwort führt Jos. als Begründung der vorhergehenden Worte: „Der Eine Gott hat nur einen Tempel" an. Nach seiner apologetischen Weise und den Anschauungen seiner Zeit gemäss suchte er einzelne jüdische Gesetze durch Ansichten der griechischen Philosophen zu stützen. In seinem Bestreben, seinen Lesern die Satzungen des Judentums als vernunftgemäss darzustellen, folgt er der auch von anderen Hellenisten aufgenommenen, ursprünglich stoischen Ansicht, nach welcher das Naturgemässe zugleich das Vernünftige ist; vgl. Ant. Prooem. § 4: πάντα γὰρ τῇ τῶν ὅλων φύσει σύμφωνον ἔχει τὴν διάθεσιν. Ant. IV, 8, 20: κοινωνίᾳ τῶν ἀνομοίων οὐ χαίρει ἡ φύσις u. a. St. — [2]) Es wird daselbst eine Stelle aus einer aristotelischen Schrift citiert, die sein Schüler Klearch erhalten hat, vgl. Müllers Commentar. — [3]) Ant. XIX, 1, 5 wird ein Epicureer Pompedius erwähnt. — [4]) Ant. X, 11, 7 (Ende) und c. Apion. II, 19. — [5]) C. Ap. II, 19: „Einige Philosophen wollten das Dasein Gottes (φύσιν θεοῦ ὕπαρξιν θεοῦ) leugnen; er will wahrscheinlich die Skeptiker als Atheisten bezeichnen.

uns noch nicht zur Annahme berechtigen, Josephus habe eine genaue und gründliche Kenntnis der mannigfachen Anschauungen und Doktrinen der griechischen Speculation, eine vollkommene Vertrautheit mit den philosophischen Systemen der Griechen, gleich dem Alexandriner Philon besessen.

Auf der anderen Seite aber lässt es sich nicht verkennen, dass Josephus ein Sohn seiner Zeit gewesen ist. „Die wortreiche Rhetorik, welche den Stil des Josephus für uns zuweilen etwas ungeniessbar macht, war nun einmal," sagt Schürer[1]) mit Recht, „im Geschmack der Zeit." Ebenso gehörten die „wohlgesetzten Reden, welche er seinen Helden wo immer nur möglich in den Mund legt, zum notwendigen Aufputz und werden uns z. B. von Dio Cassius so wenig erspart, wie von Josephus"[2]). Desgleichen folgte unser Schriftsteller auch in anderer Hinsicht der eigentümlichen Richtung seiner Zeit. Lebend in einer Zeit, in der Gedanken und Termini der verschiedensten Philosophenschulen, durch Schriften unzähliger Popularphilosophen[3]) verbreitet, in den Kreis der höheren Stände der griechisch-römischen Welt Eingang gefunden hatten, konnte Josephus bei dem Versuche, die biblischen Schriften in dem Gewande griechischer Sprache und Vorstellung nachzubilden, nicht umhin, gar manche philosophische Redeweise seiner Zeit sich anzueignen, wenn er überhaupt in einer dem Geschmacke der gebildeten Klassen entsprechenden Weise schreiben wollte. Erwägt man ausserdem, dass unser Geschichtsschreiber vermöge seiner Eitelkeit und Selbstgefälligkeit, der unverkennbaren Grundzüge seines Wesens, soviel als möglich als gebildeter Mann erscheinen wollte, so wird es uns nunmehr nicht Wunder nehmen, dass er allgemein bekannte und zu seiner Zeit höchst geläufige Termini und Formeln, sowie einzelne Lehren, welche vollkommen gangbar waren, aufgenommen hat. Es finden sich häufig in seinen Schriften als

---

[1]) A. a. O. S. 26. — [2]) Schürer a. a. O. — [3]) Vgl. hierüber Zeller: Philos. d. Griechen III[2] a. m. St.

Bezeichnungen des göttlichen Wesens die Abstrakta τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον, ἡ πρόνοια; oft werden für das Wirken Gottes in der Welt die festen Schulformeln der Zeitphilosophie, wie διοικεῖν, χωρεῖν u. a. gebraucht und zur Bezeichnung der göttlichen Vorherbestimmung Ausdrücke wie εἱμαρμένη, πεπρωμένη, χρεὼν u. a. verwertet. Auch die von zahlreichen Philosophen zur Zeit des Josephus gelehrten Ansichten von der Präexistenz der Seele und von dem Leibe als Gefängnis derselben weisen die Werke unseres Autors, wenn auch nicht mit grosser Bestimmtheit, auf.

Aber trotz der Entlehnung der philosophischen Begriffe und Vorstellungen folgte Josephus nicht vollends der hellenischen Denkweise, indem er etwa mit der Aufnahme jener philosophischen Begriffe sich auch den Gehalt derselben aneignete. Vielmehr muss betont werden, dass er die philosophischen Ausdrücke lediglich zur Einkleidung jüdischer Gedanken in hellenische Form benutzt hat, ohne zugleich die Bedeutung jener Begriffe aufgenommen zu haben. Gar häufig offenbart er eine auf alttestamentlichem Boden beruhende Denkweise. Er hat die biblischen Grundanschauungen über Gott, Welt und Mensch nicht den Philosophemen griechischer Schulen geopfert, nicht dem Pantheismus, den Lehren vom Fatum, vom Logos, der Trichotomie des menschlichen Wesens und anderen mit der biblischen Auffassung im Widerspruche stehenden Ansichten gehuldigt.

Was das Verhältnis des Josephus zu den von früheren jüdischen Hellenisten verfassten historischen und theologisch-philosophischen Schriften betrifft, so steht es unzweifelhaft fest, dass ihm bei der Abfassung seiner „Archäologie" die Uebersetzung der LXX, die er als ein für sein Unternehmen höchst willkommenes Werk begrüssen musste, zur Grundlage seiner eigenen Darstellung diente[1]). Ausserdem benutzte er

---

[1]) Vgl. Scharfenberg: *De Josephi et version. Alexandr. consensu.* Leipzig 1780, auch Spittler: *De usu versionis Alex. apud Josephum,*

einen Teil der Apokryphen[1]), wie den *Esra apokryphus*, die Zusätze des Estherbuches, das I. Makkabäerbuch[2]) und andere von jüdisch-hellenistischen Geschichtschreibern verfasste Werke, wie die des Artapan, Eupolemos[3]) u. a. Dass er auch die Schriften Philons[4]), des eigentlich klassischen Repräsentanten der alexandrinisch-hellenistischen Litteratur, gekannt und benutzt hat, ist von Freudenthal[5]), Hausrath[6]) und Siegfried[7]) behauptet worden, während Bloch[8]) ein Abhängigkeitsverhältnis unseres Schriftstellers von dem Alexandriner nicht annimmt. Die „wörtlichen Uebereinstimmungen, die falschen Namendeutungen biblischer Personen und die seltsamen Schriftauslegungen", welche Freudenthal a. a. O. verzeichnet[9]), lassen mit grosser Wahrscheinlichkeit auf eine Entlehnung aus Philons Schriften schliessen. Jedoch trug Josephus, der ohnehin dem Judentume seiner Heimat nach näher stand als Philon, noch soviel von dem jüdischen Geiste in sich, dass er bei seiner nüchternen Denkungsart trotz der Lectüre der philonischen Schriften in seinen theologischen Anschauungen sich fernhielt von den Lehren, welche im philonischen Systeme[10]) nicht nur das spezifisch jüdische Gepräge vollständig abstreifen, sondern sogar in einem unvereinbaren Widerspruche mit der biblischen Anschauung sich befinden. Bei ihm zeigt sich nicht, um das Wichtigste zu erwähnen, Philons Bestreben, Gott und die Materie so scharf als möglich zu unterscheiden, ebensowenig wie das Alte Testament jenen Gegensatz kennt; die Fassung des Gottesbegriffes nach Josephus macht nicht, wie bei dem

---

Gött. 1779, Bloch a. a. O. S. 18 ff. und Freudenthal: Hellenistische Studien an mehreren Stellen.

[1]) Vielleicht ist c. Apion. I, 8 mit den Worten: Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ παθ' ἡμᾶς χρονου γέγραπται μὲν ἕκαστα auf die Apokryphen hingewiesen. — [2]) Bloch a. a. O. S. 62 ff. — [3]) Freudenthal a. a. O. — [4]) Nur Ant. XVIII, 8, 1 ist Philon genannt. — [5]) A. a. O. S. 218. — [6]) A. a. O. III. S. 266 Anm. 1. — [7]) Siegfried: Philo v. Alexandrien als Ausleger u. s. w. S. 278 ff. — [8]) A. a. O. S. 117—140. — [9]) S. 218. — [10]) Vgl. die treffliche Darstellung des religionsphilosophischen Systems Philons bei Zeller a. a. O. III² S. 293—367. 2. Aufl.

Alexandriner, jegliche Einwirkung Gottes auf die Welt, wie die Schöpfung derselben durch Gott, unmöglich. Josephus schliesst nicht Gott gänzlich vom Menschen ab, entleert auch nicht, gleich Philon, die biblische Engellehre ihres wesentlichen Inhalts; vergebens suchte man bei unserem Autor Beweise für die Annahme der philonischen Lehre von den Mittelwesen, dem Logos, „dem Urbilde der Dinge, der produktiven Kraft Gottes, der immanenten Weltvernunft, dem Erzengel, Hohepriester, Inbegriff der göttlichen Emanationswelt, der ein einzelnes Wesen, Vielheit, Gott selbst, verschieden von Gott, Eigenschaft Gottes, selbstständiges Wesen ist“.[1])

Aus der bisherigen Darstellung ist ersichtlich, dass man nicht die religionsphilosophischen Anschauungen des Josephus mit denen Philons für identisch halten darf. Ueberhaupt liefern, wie es besonders von Freudenthal[2]) mit Nachdruck hervorgehoben wird, „die Ueberbleibsel der jüdisch-hellenistischen Litteratur, soweit sie nicht philonischen Ursprungs sind, ein Bild, das von den verschiedensten religiösen und philosophischen Meinungen gefärbt ist“. Wir pflichten Freudenthal vollends bei, wenn er nach einer Begründung seiner obigen Behauptung fortfährt: „Alle diese so weit von einander abweichenden Elemente spotten jedes Versuchs, die auseinanderstiebenden Richtungen unter die Formel Einer Schule zu zwingen“. Mit vollem Rechte haben denn auch bereits vorher neuere Theologen behufs Würdigung der religionsphilosophischen Schriften des bedeutungs- und einflussreichen Hellenismus neben Philons Schriften vor allem auch die Werke des hervorragendsten Vertreters jener Richtung in Palästina, des Josephus, herangezogen und beachtet.

Eine Darstellung des religionsphilosophischen Gehaltes

---

[1]) Mit diesen Worten hat Siegfried a. a. O. S. 223 das Wesen des Logos gezeichnet; vgl. noch Max Heinze: Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie S. 204—297. — [2]) Die dem Flav. Jos. beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (IV. Makkabäerbuch) S. 38.

der Schriften unseres Historikers ist schon mehrere Male unternommen worden. Bretschneider[1], Gfrörer[2], Dähne[3], Paret[4], Langen[5] haben teils gelegentlich, teils in besonderen Abhandlungen die Stellung klarzulegen gesucht, welche Josephus den religiösen und philosophischen Fragen gegenüber eingenommen hat. Gfrörer und Dähne aber gingen mit demselben Vorurteile, mit welchem sie an die nichtphilonischen Schriften der hellenistischen Litteratur herantraten, auch an die Auffassung der religionsphilosophischen Anschauungen des Josephus. Beide, welche die Schriften Eines Mannes, Philons, als richtunggebend für die gesamten jüdisch-hellenistischen Werke ansahen, die, wie Freudenthal[6] betont, eine „wahre Hetzjagd auf Allegorien, auf die Mittelwesen und andere Lehren Philons in den anderen hellenistischen Schriften anstellten", suchten auch die theologischen und philosophischen Ansichten des Josephus ohne Nichtbeachtung des Zusammenhanges nach dem bekannten Modelle umzuformen. So wurde den religiösen Anschauungen unseres Schriftstellers gleichsam Gewalt angethan, wenn sie ihn gänzlich, um mit Dähne zu reden, in „philonischen Ideen stecken" lassen. Andere machten wiederum den Josephus zum Anhänger einer bestimmten religiösen Richtung seiner Zeit. Abgesehen davon, dass man in ihm sogar einen Heiden[7] erblickte, stellte man ihn auch auf die Schwelle des Christentums[8] oder stempelte ihn zum

---

[1] *Capita theologiae Judaeorum dogmaticae e Flavii Josephi scriptis collecta.* — [2] Geschichte des Urchristentums II. 356 ff. — [3] Alexandrinische Religionsphilosophie II, 240 ff. — [4] „Pharisäismus des Josephus" in: Theologische Studien und Kritiken 1856 S. 809 ff. — [5] „Theologischer Standpunkt des Flav. Joseph." in: Theolog. Quartalschrift 1865, S. 3 ff. und in „Judentum in Palästina u. s. w." an mehreren Stellen. — [6] Die dem Fl. Jos. beigelegte Schrift u. s. w. S. 38; desgleichen Freudenthal: Zur Geschichte der Anschauungen über die jüdisch-hellenistische Religionsphilosophie in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1869, S. 399—421. — [7] v. Dale: *Tract. de orig. ac progressu idololatr. c. 7 p. 136* nennt Josephus einen *semipaganus.* — [8] Lutterbeck: Die neutestamentl. Lehrbegriffe 1852, I, 412.

Pharisäer[1]) oder Essener[2]). Erst Langen wies mit glücklicher Kombination in manchen Punkten die irrtümliche Auffassung der Theologie des Josephus von Seiten seiner Vorgänger zurück. „Es lässt sich nicht," heisst es bei ihm[3]), „von einer bestimmten religiösen Richtung, von einem theologischen System reden, das er angenommen hätte." Allein trotz der eingehenden und in mancher Beziehung schätzenswerten Untersuchung, welche Langen hinsichtlich des religiösen Standpunktes des Josephus angestellt hat, bedürfen noch hierbei einzelne Beurteilungen besonders wichtiger religionsphilosophischer Momente einer Prüfung und womöglichen Berichtigung.

In der folgenden Abhandlung soll nun der Versuch gemacht werden, einzelne Beiträge zur Kenntnis der religionsphilosophischen Anschauungen unseres Autors zu liefern und zugleich in Rücksicht auf frühere Behandlungen desselben Themas manches Missverständnis zu beseitigen. Wir hoffen den Beweis führen zu können, dass Josephus trotz der Berührung mit griechischer Anschauungsweise und trotz des häufigen Gebrauches echt griechischer Redewendungen und Ausdrücke in religionsphilosophischer Hinsicht einen Standpunkt bewahrte, der fast durchweg einen jüdischen Charakter zeigt.

Wir beginnen mit den Anschauungen des Josephus über Gott, seinem Wesen, seinen Eigenschaften und seinem Verhältnisse zur Welt, lassen darauf seine Engel- und Dämonenlehre folgen, knüpfen hieran eine Darstellung seiner Ansichten über die Welt und schliessen mit seiner Lehre vom Menschen[4]).

---

[1]) Paret a. a. O. — [2]) Ausser Daubuz in Havercamps Ausgabe des Joseph. II, 230 auch noch Gerlach: Die Weissagungen des A. T. in den Schriften des Joseph. u. s. w. Berlin 1863. S. 7 ff. — [3]) Theol. Quartalschrift S. 7. — [4]) Wir wollen, wie ersichtlich, keineswegs eine genaue und vollständige Charakteristik aller religionsphilosophischen Anschauungen geben, sondern uns nur auf das Gebiet einiger Probleme beschränken.

Erstes Capitel.

Die Lehre von Gott, seinem Wesen, seinen Eigenschaften und seinem Verhältnisse zur Welt.

Die echten [1]) Werke des Josephus, welche nicht theologischen oder philosophischen, sondern meistens historischen Inhalts sind, bieten nicht reichhaltiges Material für unsere Untersuchung in einer zusammenhängenden Weise, sondern zerstreute Notizen und Bemerkungen in seinen Schriften können uns nur einige Aufklärung über die wichtigsten philosophischen Fragen geben, nur aus gelegentlichen Aeusserungen in seinen Werken vermögen wir seine religiösen Anschauungen zu ermitteln. Und gerade jene Schriften echt theologischen Inhalts [2]), die uns ein klares Bild und die wünschenswerte Deutlichkeit hätten gewähren können, sind uns nicht erhalten [3]), Josephus selbst aber hat sich bei der Abfassung der uns vorliegenden Werke im Hinweis auf seine künftigen Schriften oft mit kurzen Ausführungen und Andeutungen begnügt [4]).

So sind wir denn auch in der Frage, welche Stellung Josephus zu dem Probleme von Gottes Wesen, seinen Eigenschaften und seinem Verhältnisse zur Welt eingenommen habe, nur auf die Berücksichtigung verschiedener Aussprüche in seinen Schriften angewiesen. Da gerade jene über diese

---

[1]) Die früher dem Josephus beigelegte Schrift „Ueber die Herrschaft der Vernunft“ kann hier natürlich nicht beachtet werden: vgl. über dieses Werk die bereits genannte Monographie Freudenthals. — [2]) Vgl. o. S. 3. A. 1. — [3]) ibidem. — [4]) Ant. III, 5, 6 (Ende) 8, 10. IV. 8. 4: . . . ὑπερεθέμην εἰς τὴν περὶ ἐθῶν καὶ αἰτιῶν ἀπόδοσιν u. a. St.

Frage im Zusammenhange gehaltenen Aeusserungen, welche Josephus in ausführlicher Darlegung in einem Werke: „Ueber Gott und dessen Wesen“ zu geben beabsichtigte, nicht vorhanden sind[1]), so müssen wir die zerstreuten Bemerkungen, welche in den erhaltenen Werken des Schriftstellers sich finden, zusammenlesen, um aus ihnen Aufschluss hinsichtlich der Anschauung, die er über Gott hegte, zu erhalten.

Bereits vorher[2]) wurde bemerkt, dass einzelne Ausdrücke und Wendungen in den Schriften des Josephus eine abstrakte Denkweise offenbaren, wie sie in den echt hebräischen Schriften nicht gefunden wird. Unser Autor hatte sich eben, wie Langen bemerkt[3]), in „eine dem hebräischen Geiste nicht geläufige abstrakte Auffassung gleichsam hineingelebt“. Dies beweist der häufige Gebrauch von τὸ θεῖον[4]), τὸ δαιμόνιον[5]), ἡ θεία δύναμις[6]) für ὁ θεός, sowie das mit besonderer Vorliebe angeführte, abstrakt gefasste πρόνοια, θεία πρόνοια, δαιμόνιος πρόνοια, εἱμαρμένη, πεπρωμένη u. a. m. als Bezeichnungen für die göttliche Vorsehung[7]).

Das Dasein Gottes ist für Josephus eine unanfechtbare Voraussetzung[8]). Der biblischen Lehre folgend, ist ihm das Einheitsbekenntnis als oberste Grundlehre des Judentums von

---

[1]) Ant. XX, 11 (Ende) und hierzu oben S. 3. A. 1. — [2]) O. S. 10. — [3]) „Judentum in Palästina“ S. 220. — [4]) Bell. Jud. II, 8, 5. Ant. I, 11, 1. XII, 6, 3 und zahllose andere St. — [5]) B. J. I. 2, S. 31, 3. — [6]) Ant. IX, 4, 3 (Ende). — [7]) Vgl. w. S. 37 ff. — [8]) In dem Berichte, Abraham sei durch die Betrachtung der Natur zur Erkenntnis des einzigen Gottes gelangt (Ant. I, 7, 1), haben wir eine von den in der Zeit des Josephus geläufigen Ausschmückungen der biblischen Darstellung vor uns; vgl. B. Beer: Leben Abrahams, Leipzig 1859. Die zahlreichen ausschmückenden Zusätze, welche unser Autor im Anschluss an die volkstümliche Exegese in seine Schriften aufgenommen hat, sind zum grössten Theile der haggadischen Ueberlieferung entnommen. Vgl. Zunz: Die gottesdienstl. Vorträge der Juden. S. 120 und überhaupt Hartmann: Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen, 1831, S. 464—514 hinsichtlich der haggadischen Elemente in der Darstellung der biblischen Geschichte bei Philon, Josephus u. a.

der höchsten Bedeutung. Die Existenz eines einzigen Gottes betont er recht oft in seinen Schriften [1]).

Auf biblischem Boden steht auch seine Erklärung der Unerkennbarkeit Gottes. Aufs Deutlichste spricht er die Ansicht aus, dass eine Kenntnis von Gottes wahrem, innerem Wesen für den Menschen unmöglich sei, mit Nachdruck weist er auf unser Unvermögen hin, zu einem Begriffe vom wahren Wesen Gottes vorzudringen. „Gott ist an und für sich absolut unerkennbar, seinem Wesen und seiner Grösse nach unerforschlich,“ sagt Josephus bei der Zeichnung der Grundzüge des mosaischen Gottesbegriffes, die er c. Apion. II, 16 und 22 giebt [2]). Das göttliche Wesen verharrt, für alle Anstrengungen des menschlichen Verstandes unerreichbar, in seiner Unerfassbarkeit. Von seiner οὐσία können wir nichts Bestimmtes aussagen, ist er doch das „allervollkommenste und vortrefflichste“ [3]) Wesen, welchem nach der Angabe des Josephus, „in der Erscheinungswelt Nichts entspricht. Denn die sinnliche Welt, der Inbegriff der Materie, ist wertlos, soll sie sein Bild vorstellen. Ein ähnliches Wesen sehen wir nicht, noch begreifen wir es, noch dürfen wir es uns vorstellen, vielmehr überragt die wahre Vorstellung von Gott an κάλλει [4]), d. h. an Trefflichkeit oder Vollkommenheit jeden menschlichen Begriff [5]), oder mit anderen Worten, Gott ist

---

[1]) Ant. I, 7, 1: πρῶτος οὖν τολμᾷ θεὸν ἀποφήνασθαι . . . ἕνα. IV, 8, 5: θεὸς γὰρ εἷς. V, 1, 25: θεός τε εἷς. ibid. § 27. VIII, 13, 6: ἕνα θεόν. c. Apion. II, 23: εἷς ναὸς ἑνὸς θεοῦ. — [2]) c. Apion. II, 16: ὁποῖος δὲ κατ᾽ οὐσίαν ἄγνωστος. ibid. § 22: μέγεθος ἡμῖν ἀφανέστατος. Bekanntlich setzte auch Philon die οὐσία Gottes als ein solches, das unerkennbar ist. — [3]) Ibid.: ὁ θεὸς ... παντελής. Vgl. τελειοτάτη φύσις bei Philon: *De cherub. 25 (I. 154 M).* Havercamp citiert a. l. aus Aeschylos: *Septem contra Thebas 120:* Ἀλλ᾽ ὦ Ζεῦ πάτερ παντελὲς πάντως. Bei den Stoikern ist dafür αὐτοτελής gebräuchlich, vgl. Müllers Commentar z. St. — [4]) Bretschneider a. a. O. S. 19, A. 28 bemerkt hierzu: κάλλος *hic non ad Dei substantiam, nam* κατ᾽ οὐσίαν ἄγνωστον *praedicat Deum, sed ad perfectionem referendum videtur. Est omnino praestantia.* — [5]) C. Ap. II, 16, 22 und Ant. II, 13, 3: τὰ θεῖα τῶν ἀνθρωπίνων διαφέρει.

über jede menschliche Vorstellung erhaben.“ So offenbart Josephus mit jenen Worten seine Anschauung von der völligen Erhabenheit Gottes über alles Endliche. Diese völlige Unfassbarkeit und Unvergleichbarkeit Gottes mit den übrigen Wesen ist mit dem Begriffe der göttlichen Vollkommenheit eng verknüpft.

Als vollkommenste Natur befindet sich Gott im Zustande wahrer Seligkeit. Josephus bringt auch die Bezeichnung Gottes als des in voller Seligkeit Seienden mit der Vollkommenheit dieses Wesens in Verbindung; vgl. c. Ap. II, 22: ὁ θεὸς . . . παντελὴς καὶ μακάριος und Ant. X, 11 (Ende), wo Gott schlechthin das „selige Wesen“ (ἡ μακαρία οὐσία) genannt wird.

Unmöglich kann Gott, wie aus dem Begriffe der Vollkommenheit hervorgeht, der Veränderung unterworfen sein, es muss vielmehr bei ihm jede Veränderlichkeit ausgeschlossen bleiben. „Gott ist eben,“ sagt Josephus bei der Erörterung der mosaischen Gottesidee, „ein einfaches, sich ewig gleich bleibendes, zu allen Zeiten unveränderliches Wesen“ (πρὸς ἀΐδιον χρόνον ἀναλλοίωτος) [1]).

Natürlich bedarf Gott, die vollkommenste Wesenheit, keines anderen Dinges, da er alsdann vor allem etwas nötig hätte, von welchem er geschaffen und ins Dasein gesetzt worden wäre, eine Annahme, durch die sein innerstes Wesen in nichts zusammenfiele. Gott ist selbstgenugsam. Josephus hebt auch in der That die Zureichbarkeit und Allgenugsamkeit Gottes hervor; in diesem Sinne nennt er Gott den „zureichenden Grund für sich“ (αὐτὸς [θεὸς] ἑαυτῷ αὐτάρκης [2]), ein Wesen, das „für sich selbst genügt und hinreicht“ (ἀπροσδεὲς τὸ θεῖον ἁπάντων [3]), das „durch sich selber geworden, seine eigene Ursache *(ens a se)* ist (ἔργον ἐστιν αὑτοῦ) [4]).

Josephus, der, wie wir bereits darlegten, nachdrücklich

---

[1]) C. Ap. II, 16. — [2]) Ibid. c. 22. — [3]) Ant. VIII, 4, 3. Hinsichtlich der von Philon für Gottes Selbstgenugsamkeit gebrauchten Bezeichnungen vgl. die von Schürer a. a. O. S. 655 A. 3 angegebenen Stellen. — [4]) Ant. VIII, 11, 2; vgl. noch Zipser a. a. O. S. 158.

auf die Unmöglichkeit hinwies, von dem wahren Wesen Gottes etwas aussagen zu können, lehrt im Einklang mit der Bibel die Unkörperlichkeit Gottes. Nichts Materielles haftet an ihm, er entstand nicht aus „vergänglichem Stoffe“ (ἐξ ὕλης φθαρτῆς)[1]), es bleibt daher für uns eine sinnliche Wahrnehmbarkeit Gottes stets ausgeschlossen (μορφὴν . . . ἡμῖν ἀφανέστατος [ὁ θεός])[2]). Da die Erklärung von der Geistigkeit Gottes alle seine Schriften durchzieht, so müssen wir hinsichtlich der in den biblischen Schriften häufig vorkommenden Anthropomorphismen, welche unser Autor fast durchweg in wörtlicher Uebertragung aufgenommen hat, erklären, dass er eben richtig erkannt hatte, aus welchem Grunde die Bibel in jenen Ausdrücken von Gott spreche. Natürlich wurden alle dem göttlichen Wesen beigelegten Bezeichnungen menschlicher Gestalt, wie das „grosse Auge“[3]), die „unbezwingliche Rechte“[4]) und unzählige andere nur als sinnbildliche Redefigur von ihm betrachtet und Gott zugesprochen. „Moses,“ sagt er mit Bestimmtheit, „hat jene bildliche Darstellung bei der Zeichnung des Gottesbegriffes angewendet, der Redeweise des Volkes sich bedient, um dem Menschen in Gott ein Vorbild zur Veredlung gewähren zu können[5]).“ Ebenso wenig trug er, von derselben richtigen Voraussetzung ausgehend, Bedenken, die Anthropopathieen der Bibel in seinen Erzählungen wiederzugeben. Wenn er auch häufig genug von Freude, Liebe, Hass, Gefallen, Zorn u. dgl.[6]) hinsichtlich Gottes spricht, so erklärt er andererseits, dass alles in der Bibel der göttlichen Erhabenheit entsprechend dargestellt sei[7]), dass das göttliche Wesen sich

---

[1]) Ibid.: τὸν . . θεὸν . . . ὃν οὐ χεῖρες ἐποίησαν ἐξ ὕλης φθαρτῆς . . . — [2]) C. Ap. II, 22. B. J. VII, 8: ἀόρατος . . . τοῖς ἀνθρωπίνοις ὄμμασιν, ὥσπερ αὐτὸς ὁ θεός. — [3]) B. J. I, 3. 6: οὐκ ἄρα θεοῦ μέγαν ὀφθαλμὸν . . . λήσειν ἔμελλον und ibid. 19, 4: ἀλλ' οὐ διαφεύξονται τὸν μέγαν ὀφθαλμὸν αὐτοῦ (θεοῦ) . . . — [4]) Ibid.: καὶ τὴν ἀνίκητον δεξιάν. — [5]) Ant. Prooem. § 4: ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης ἀκραιφνῆ τὴν ἀρετὴν ἔχοντα τὸν θεὸν ἀποφήνας ᾠήθη δεῖν τοὺς ἀνθρώπους ἐκείνης πειρᾶσθαι μεταλαμβάνειν κ. τ. λ. — [6]) Belege sind hierbei unnötig. — [7]) Ant. Prooem. § 4: Φανεῖται . . . οὐδὲν οὔτ' ἄλογον αὐτοῖς, οὔτε πρὸς τὴν μεγαλειότητα τοῦ θεοῦ . . . ἀνάρμοστον.

gar sehr von den Menschen unterscheide[1]), dass ihm die ἀνθρώπινα πάθη nicht zuzuschreiben seien[2]). Er lobt Moses, weil er zuerst gereinigtere Vorstellungen von Gott verbreitet habe, während die anderen Gesetzgeber sich nicht scheuten, ihren Göttern menschliche Schwächen und Gebrechen (ἀνθρώπινα ἁμαρτήματα) anzudichten[3]); er tadelt die Griechen, da sie „der Natur und dem Wesen der Götter Furcht und Angst, Wut und Verführung, sowie die verwerflichsten Leidenschaften beizulegen keinen Anstand nahmen“[4]).

„Gott ist,“ lehrt ferner Josephus, „ein nicht gewordenes Wesen“ (ἀγένητος)[5]), es kann bei ihm von Zeit nicht die Rede sein. Er gilt ihm als das Vorbild des höchsten Alters (πρεσβύτατον ὁ θεός)[6]), — eine Umschreibung göttlicher Ewigkeit, — er ist das unvergängliche, über die Zeit erhabene Wesen, die ἄφθαρτος οὐσία[7]), er ist Herr aller Zeiten und jeder Ewigkeit (δεσπότης παντὸς αἰῶνος[8]).

Die bisher erwähnten Aussagen über Gott enthalten, was den Wert derselben und ihre Bedeutung für die Erkennbarkeit Gottes betrifft, keine Aufschlüsse über das absolute Wesen Gottes, es bleibt vielmehr immerhin seine οὐσία für uns unerkennbar (ἄγνωστος). Unsere Erkenntnis Gottes ist nicht ein Schauen jenes Wesens an sich, sondern ein Erkennen, wie Gott für den Menschen ist und in seinem Verhältnisse zur Welt gesehen wird. „Gott ist,“ heisst es bei unserem Schriftsteller, „nur durch seine allwirkende Macht erkennbar und in seinen Gnadenerweisungen und wohlthätigen Werken sicht-

[1]) Ant. II, 13, 3. — [2]) Ant. VI. 7, 5: ἐμμένειν γὰρ τὸν θεόν κ. τ. λ. — [3]) Ant. Prooem. § 4. — [4]) C. Ap. II, 34. Dieses Capitel enthält eine vortreffliche Skizzierung der griechisch-römischen Götter. — [5]) Ibid. c. 16. — [6]) Ibid. c. 27; vgl. hierzu die Benennung Gottes bei Daniel VII, 9, 13, 22: עתיק יומין „der Uralte der Tage“. — [7]) Ant. X, 11 (Ende). — [8]) Ant. I, 18, 7 u. a. St. Aehnliche Bezeichnungen für Gottes Ewigkeit in der Zeit sind: Βασιλεὺς τῶν αἰώνων (Tobit 13, 6. 10), ὁ αἰώνιος III. Makkab. 6, 12 und oft, Baruch 3. 3: „Du thronst alle Zeit“ u. a.

bar“[1]). Josephus unterlässt es nicht, da, wo das göttliche Wirken besonders hervortritt, auf die ἐπιφάνεια[2]), ἐνέργεια[3]), παρουσία[4]) Gottes als auf eine gleichsam sichtbare und augenfällige Thätigkeit jenes Wesens hinzuweisen.

Gott ist, das ist für unseren Autor unzweifelhaft, der „Schöpfer der Welt“[5]). Er ist der Urgrund aller Dinge, die letzte Ursache alles Existierenden, er ist, wie Josephus den Moses verkündigen lässt: „Anfang, Mitte und Ende aller Wesen“, (ἀρχὴ καὶ μέσα καὶ τέλος πάντων)[6]). Gott ist die einzige Ursache aller Dinge, diese haben durch ihn Entstehen und Fortdauer.

Die Welt als Schöpfung Gottes führt kein von ihm unabhängiges Dasein, sondern sie bedarf seiner in jedem Augenblicke. Gott ist nicht blos Schöpfer, Herr und Gebieter, sondern auch Erhalter und Leiter der Welt. In dieser Hinsicht erhält er die Bezeichnungen: δημιουργὸς τῆς ὅλης οὐσίας[7]), ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν[8]), δεσπότης[9]), δ. τῶν ἐπ οὐρανοῦ τε καὶ γῆς καὶ θαλάσσης[10]), δ. τῶν ὅλων[11])‘ βασιλεὺς τῶν ὅλων, πατήρ, πάντων πατήρ, πάντων πατήρ τε καὶ δεσπότης, π. τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους[12]) u. a. m.

---

[1]) C. Ap. II, 16: καὶ δυνάμει ἡμῖν γνώριμον (θεὸν) und ibid. c. 22: οὗτος (θεὸς) ἔργοις μὲν καὶ χάρισιν ἐναργὴς καὶ . . . φανερώτερος. — [2]) Ant. VIII, 13, 5. IX, 4, 4. XVIII, 8, 6. — [3]) und [4]) Sehr häufig. — [5]) Vgl. w. S. 51. — [6]) C. Ap. II, 22 und Ant. VIII, 11, 2: ἀλλ’ ὃς . . . καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος τῶν ἁπάντων. Vgl. hierzu Jesaias XLI, 4. XLIV, 6 u. a. St. Es waren bekanntlich die Orphischen Hymnen (p. 202 Abel): Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα κ. τ. λ. ungemein verbreitet und besonders häufig citiert. So sind mit dem παλαιὸς λόγος in Platos leg. IV 715 E, um nur dieses hervorzuheben, eben jene Hymnen gemeint; vgl. noch Justin: *Cohortatio ad Graecos c. 25*, wo Platos Worte angeführt werden: ὁ μὲν δὴ θεός, . . . ἀρχὴν καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν πάντων ἔχων. Im Talmud hat sich wohl auch eine mystische Fassung desselben Gedankens durch das Wort אמת erhalten (Sabbat 55a und Parallelst.); vgl. auch M. Joels „Blicke in die Religionsgeschichte u. s. w.“ I, S. 114 ff. Aehnlich wird im N. T. Gott als das Alpha und Omega bezeichnet. — [7]) Ant. I, 18, 7. VII, 14, 11. — [8]) C. Ap. II, 10. — [9]) Sehr häufig. — [10]) Ant. IV, 3, 2. — [11]) Ibid. Prooem. § 4 u. a. St. — [12]) Belegstellen sind Ant. I, 13, 3. II, 6, 9.

Gott genügt für den Bestand der Welt, bei deren Erschaffung er keiner Mithelfer bedurfte (ὁ θεὸς ἐποίησεν . . . οὐδὲ τινῶν συνεργασαμένων ἐπιδεηθείς)[1]; er ist der zureichende Grund für sich und das All (αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ πᾶσιν αὐτάρκης)[2]. Wie er die Welt schuf, nicht etwa, weil er ihrer bedurfte — er ist ja das vollkommene, selbstgenugsame Wesen —, so vermag er auch allen Geschöpfen zu genügen.

Als allvermögendes, allmächtiges Wesen (αὐτοκράτωρ[3]), τὴν ἅπασαν ἔχων δύναμιν[4]), τὸ πᾶν κράτος ἔχων[5])) übt Gott mit unbeschränkter Gewalt und unbehinderter Macht seine Herrschaft über das Geschaffene aus. An unzähligen Stellen lässt Josephus Gottes Allmacht durch bestimmte Ausdrücke, wie δύναμις[6]), ἰσχύς[7]), ἐξουσία[8]), μέγεθος[9]), μεγαλουργία[10]), κράτος[11]) hervortreten, oft wird er von ihm als μέγας[12]), μέγιστος[13]) bezeichnet.

Gottes Macht erstreckt sich auf die ganze Natur, er vermag auch ihre von ihm bestimmten Gesetze zu verändern, wie dies zur Genüge die zum teil auch von Josephus erwähnten Wunderthaten Gottes beweisen. Wenn auch ganz besonders bei dem Berichte über die Wunder der h. Schrift jene Formel wiederkehrt, mit der er keinen strengen, unbedingten Glauben seiner Leser fordert[14]), so muss man erwägen, dass jene Worte häufig auch da, wo ganz sichere Nachrichten gegeben sind, ebensowohl von unserem Schrift-

---

IV. 8, 24. VII, 14, 11: πατέρα τε καὶ γένεσιν τῶν ὅλων . . . καὶ δημιουργὸν ἀνθρωπίνων καὶ θείων u. a. St.

[1]) C. Ap. II, 22. — [2]) Ibid. — [3]) Ant. III. 8, 9. — [4]) Ibid. X, 11, 3. — [5]) Ibid. X. 11, 7. Vgl. hierzu die in den Apokryphen geläufigen Termini: παντοκράτωρ, μεγαλοκράτωρ u. a. (III. Makkab.). — [6]) Ant. II, 16, 1. IV, 8, 47. V, 1, 26. VIII, 4, 3. IX, 1, 3. 4, 3. X, 11, 3. c. Ap. II, 16. — [7]) Ant. II, 9, 4. 15, 5. IV, 3, 2. 8, 13 u. a. St. — [8]) Ant. V, 1, 26. XVIII, 6, 9. 8, 5 u. a. St. — [9]) Ant. III, 5, 3. — [10]) Ant. II, 7, 1. — [11]) Ant. X, 11, 7. c. Ap. II, 16. — [12]) Ant. VIII, 15, 6. X, 8, 2. — [13]) Ant. VIII, 13, 2, 6. IX, 10, 2. 14, 3. X, 4, 5. XI. 1, 1. XIII, 3, 1 u. a. St. — [14]) Es findet sich oft der folgende Passus: περὶ μὲν οὖν τούτων ὡς ἑκάστῳ δοκεῖ διαλαμβανέτω u. ähnl. Wendungen, vgl. Ant. I, 3, 9. II, 16, 5. III, 11, 4 u. a. St.

steller als von anderen Geschichtsschreibern angewendet werden und der Bestimmtheit der vorangegangenen Behauptungen keinen Eintrag thun[1]). Wohl mit Unrecht sieht daher Langen in jener üblichen, gleichsam nichtssagenden Formel einen „Ausfluss des schwachen Charakters des Josephus“[2]). Freilich hat unser Autor an einzelnen Stellen die wunderbaren Ereignisse auf natürliche Vorgänge zurückzuführen gesucht, wie bei dem Berichte von der Umwandlung des Wassers zu Mara[3]) und bei der Erzählung von der Wunderthat des Elisa zu Jericho[4]), freilich hat er auch einzelne Wunder der Bibel gänzlich ignoriert, trotzdem darf man aber die Behauptung, Josephus sei es mit dem Wunderglauben überhaupt nicht Ernst gewesen, entschieden zurückweisen. Nach Gerlach (a. a. O. S. 35) „geschieht eben die weitere Ausführung bei J. nur im Anschluss an die Auffassung der biblischen Stellen“ Exod. XV, 25, 2 Kön. II, 20—22, und die Nichtaufnahme mancher Wunder des A. T.[5]) findet, wie Gerlach darlegt, ihren hinlänglichen Grund in der Tendenz, welche Josephus in seiner Archäologie verfolgte. Bei ihm findet sich keine rationalistische Zweifelsucht, „er ist vielmehr,“ wie Paret[6]) bemerkt, „wenn nicht wundersüchtig, doch wundergläubig.“ Wiewohl er jenen wunderbaren Vorfall des Durchzuges der Israeliten durch das rote Meer[7]) bald abhängig machen will von den ἄνθρωποι πονηρίας ἄποροι, es bald unentschieden lässt, ob es nach dem göttlichen Willen oder durch einen Zufall (κατ᾽ αὐτόματον) geschehen sei, schliesslich auf die Erzählung von dem Uebergange Alexanders des Grossen über das pamphylische Meer hinweist und noch dazu die Formel anführt: „Ein jeglicher möge hierüber nach eigenem Gutdünken

---

[1]) Vgl. Gerlach a. a. O. S. 30—35. — [2]) Theolog. Quartalschr. S. 37. — [3]) Ant. III, 1, 2: τὸ δὲ ὑπὸ τῶν συνεχῶν πληγῶν γεγυμνασμένον καὶ κεκαθαρμένον πότιμον ἦν. — [4]) B. J. IV, 8, 2, 3. — [5]) Auch manches Andere übergeht Josephus ganz; vgl. Παραλειπόμενα *seu omissa quaedam a Fl. Josepho* in *J. B. Ottii spicilegium* u. s. w. — [6]) A. a. O. S. 826. — [7]) Ant. II, 16, 5.

urteilen“, so hat er trotzdem, wie wir wohl annehmen können, an jenes Wunder geglaubt und es auf ein unmittelbares Eingreifen Gottes zurückgeführt. Denn, abgesehen von den folgenden Worten, welche er den Moses vor den verzagten Israeliten sprechen lässt [1]): Οὐκ ἐν ἀλλοτρίοις δ'ἐσμὲν τοῖς ἀπόροις, ἀλλὰ σὴ μὲν ἡ θάλασσα. σὸν δὲ τὸ περικλεῖον ἡμᾶς ὄρος, ὡς ἀνοιγῆναι μὲν τοῦτο σοῦ κελεύσαντος, ἠπειρωθῆναι δὲ καὶ τὸ πέλαγος, εἶναι δὲ ἡμῖν ἀποδρᾶναι καὶ δι' ἀέρος, δόξαν ἰσχύι τῇ σῇ τοῦτον ἡμᾶς σώζεσθαι τὸν τρόπον, nennt er jenen Durchzug darauf einen durch Gottes wunderbares Walten bewirkten (θείαν ὁδόν) und lässt oft genug den Moses in seinen Reden auf jenes Ereignis zurückkommen mit den Worten: „Du (Gott), der Du uns das Meer zum Wege gemacht hast“ u. dergl. Hierdurch hat Josephus zu erkennen gegeben, dass er trotz seines anfänglichen Schwankens zwischen Beseitigung und gläubiger Anerkennung des Wunders [2]) im weiteren Verlaufe seiner Darstellung jenes Ereignis als ein durch göttliche Schickung eingetroffenes betrachtet wissen will. Hierzu kommt, dass er ausser anderen Stellen in Ant. XX, 8, 6 bestimmt erklärt, dass die Wunder nach Gottes Wirken geschehen (τέρατα καὶ σημεῖα κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν γενόμενα); ausserdem vergl. Ant. VI, 10, 4, wo klar und deutlich eine Veränderung der Naturgesetze durch Gott gelehrt wird. Michal ruft nämlich dem fliehenden David zu: Φεῦγε, ὡς τοῦτό σοι δύναται παρασχεῖν ἡ παροῦσα νὺξ καὶ ποιήσειε δέ σοι ταύτην ὁ θεὸς μακροτέραν [3]).

Gott ist, wie über jede zeitliche Schranke, so auch über jede räumliche Begrenzung erhaben, „es gibt,“ sagt Josephus, „keinen bestimmten Raum, in dem allein er gegenwärtig ist“ [4]).

---

[1]) Ibid. § 1. — [2]) Auch die Speisung der Israeliten mit Manna und Wachteln sucht er einerseits hinsichtlich des Charakters als Wunder herabzumindern, während er anderseits hierbei die Worte παράδοξον καὶ θεῖον βρῶμα gebraucht. — [3]) Gerlach macht noch auf den „starken Tadel aufmerksam, welchen Josephus gegen einen falschen Propheten gerade wegen seiner natürlichen Erklärung eines Wunders ausspricht“; vgl. a. a. O. — [4]) Ant. VIII, 8, 4: οὐκ ἔστιν ἐν ἀποδεδειγμένον χωρίον, ἐν ᾧ πάρεστιν.

Der biblischen Auffassung entsprechend, behält er die Lehre von der Unermesslichkeit und Allgegenwart Gottes bestimmt im Auge. Die Bezeichnung des Himmels als „der Wohnstätte Gottes“[1]) und die Benennung des Tempels als οἶκος τοῦ θεοῦ[2]) u. dgl. lehren natürlich nur scheinbar, wie die ähnlichen Ausdrücke der Bibel, eine Erfüllung des Raumes durch Gott. Indessen hat Josephus allerdings die „Gedanken von der Allgegenwart Gottes in hellenischer Weise ausgedrückt“[3]), das heisst, diese jüdische Vorstellung von der göttlichen Unermesslichkeit in das Gewand griechischer Denkart gekleidet, trotzdem darf man ihm nicht zugleich hierbei pantheistische, stoisch-philonische Anschauungen aufdrängen, wie es von Seiten Gfrörers und Dähnes[4]) geschehen ist. Bereits Langen machte aber darauf aufmerksam, dass die von den Letztgenannten als pantheistisch klingend angeführten Aeusserungen in ihrem Zusammenhange mit den folgenden Sätzen „jede pantheistische Auffassung abweisen“[5]). Die Worte des Jonathan, welcher Gott zum Zeugen anruft und ihn πολὺν καὶ πανταχοῦ κεχυμένον[6]) nennt, von ihm also aussagt, er werde vielfältig wahrgenommen und sei überall ausgegossen, könnten pantheistisch sein, aber bald darauf, so führt Langen aus, heisst es, dass „Gott den Gedanken wisse, ehe man ihn in Worte kleide“[7]). Auch eine zweite Stelle, auf die Gfrörer und Dähne hinwiesen, beweist nichts für die Behauptung, Josephus habe sich den pantheistischen Gottes

[1]) Ant. III, 7, 7: οὐρανὸς ἀνεῖτο τῷ θεῷ. — [2]) A. m. St. — [3]) Theol. Quart. S. 20 ff. u. Judent. in Pal. S. 219 ff. — [4]) A. a. O. Hinsichtl. des materialistisch gefärbten Pantheismus der Stoiker vgl. Diog. Laert. VII, 148: Οὐσίαν δὲ θεοῦ . . . τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανὸν, über die von Philon in diesem Sinne aufgestellten Sätze vgl. Siegfried a. a. O. S. 205. — [5]) A. a. O. — [6]) Ant. VI, 11, 8. Die Bezeichnung Gottes als πολύς ist eine Ausdrucksweise, welche das in verschiedener Beziehung hervortretende Wirken Gottes veranschaulichen soll. In diesem Sinne ist auch Ant. X, 8, 3 aufzufassen, wo die Natur Gottes eine vielfältige genannt wird (φύσις ποικίλη καὶ πολύτροπος). — [7]) Ibid.: καὶ πρὶν ἑρμηνεῦσαί με τοῖς λόγοις τὴν διάνοιαν ἤδη μου ταύτην εἰδότα.

begriff angeeignet. Die Worte, welche er nämlich dem Salomo bei der Tempelweihrede in den Mund legt[1]), sind, wie Langen bemerkt, eben nur eine „Paraphrase der in der Bibel angeführten Rede". Ebensowenig kann eine dritte, von Dähne als Beweis für den Pantheismus des Josephus herangezogene Stelle[2]) eine dem Judentume so fern liegende Anschauung unseres Geschichtsschreibers klarlegen. Denn c. Ap. II, 39, wo Gott mit dem Gesetze verglichen wird mit den Worten: καὶ ὥσπερ ὁ θεὸς διὰ παντὸς τοῦ κόσμου πεφοίτηκεν, οὕτως ὁ νόμος διὰ πάντων ἀνθρώπων βεβάδικεν, enthält nur bekannte philosophische Termini[3]), Lieblingsausdrücke der Stoiker; im Grunde genommen sagt jedoch Josephus, sobald wir die griechische Form abstreifen, nichts Anderes, als, dass Gottes Wirken sich auf die ganze Welt erstrecke, und ebenso das Gesetz seinen Einfluss bei der Menschheit geltend mache[4]). Wir haben es an den genannten Stellen, wie oft bei unserem Autor, lediglich mit einer griechischen Färbung jüdischer Anschauungen zu thun. Es ist aber doch nur das Kleid das aus Griechenland geborgt ist. Die positive Lehre des Judentums, insbesondere der mit voller Bestimmtheit erfasste Begriff der göttlichen Persönlichkeit war zu sehr seine innerste Ueberzeugung gewesen, als dass er bei seinem, zuweilen gar engen Anschluss an die philosophische Formel auch den Gehalt derselben habe aufnehmen wollen. Bei streng monotheistischer Gesinnung führt er nur scheinbar eine Sprache, die „fast an den λόγος σπερματικός erinnert"[5]), ihn aber vollends zum Anhänger der pantheistischen Weltanschauung, oder, um mit Gfrörer zu sprechen, der „alexandrinischen Weltseele" zu stempeln, dazu fehlt jede feste Stütze. So hat man denn, wie

---

[1]) Ant. VIII, 42: δι' ὧν ἁπάντων οὐδὲ τούτοις ἀρκούμενος κεχώρηκας. — [2]) Langen hat dies a. a. O. nicht beachtet. — [3]) Vgl. bes. Grimms: Exeget. Handbuch zu d. Apokr. Bd. VI. S. 159. — [4]) Vgl. Pseudo-Aristot.: *De mundo c. 6:* Οὕτως ὑποληπτέον καὶ ὑπὸ τῆς μείζονος πόλεως λέγω δὲ τοῦδε τοῦ κόσμου· νόμος μὲν γὰρ ἡμῖν ἰσοκλινής, ὁ θεός κ. τ. λ. — [5]) Siegfrieds Worte a. a. O. S. 280 A. 1.

Langen a. a. O. richtig bemerkt, dem Josephus „sehr Unrecht gethan, wenn man ihn des Pantheismus beschuldigte“.

Josephus bringt Gottes Allgegenwart mit seiner Allwissenheit in Verbindung. Dies erhellt aus zahlreichen Stellen, so aus Ant. VI, 11,8[1]), ibid. 12, 7[2]), VIII, 8, 4[3]), B. J. I, 32, 3: ὅς (θεὸς) ἐφορᾷ πάντα καὶ πανταχοῦ πάρεστιν u. a. Weder Zeit noch Raum können sein Wissen beschränken und begrenzen. Nichts entgeht Gott, nichts bleibt ihm verborgen[4]), „auch die Schweigenden hört er“ [5]). Zur genaueren und absoluten Fassung der göttlichen Allwissenheit werden noch nähere Bestimmungen hinzugefügt, aus denen ersichtlich ist, dass Gott nicht nur die Ereignisse der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern auch die Thaten und Handlungen, sogar die Gedanken der Menschen kennt[6]).

Die bisherige Darstellung der Lehre von Gott bei Josephus bekundet keinen Widerspruch mit der biblischen Gottesidee, es findet sich eben, diesen Worten Langens[7]) können wir beipflichten, in den Schriften unseres Historikers kein Verstoss gegen die theistische Lehre des Alten Testamentes. In der That sieht Josephus die reinste Auffassung von Gott und seinem Wesen in der h. Schrift allein verbreitet, in den

---

1) Vgl. oben S. 25. — 2) . . . τότε δὲ καὶ περὶ τοῦ θείου . . . ὅτι πᾶσι τοῖς γενομένοις ἐν τῷ βίῳ πάρεστι καὶ οὐ τὰ ἔργα μόνον ὁρᾷ τὰ πραττόμενα, ἀλλὰ καὶ τὰς διανοίας ἤδη σαφῶς οἶδεν ἀφ' ὧν μέλλει ταῦτ' ἔσεσθαι. — 3) Jerobeam sucht das Volk zur Anbetung der von ihm aufgestellten Götzen mit den Worten zu bewegen: . . . ὅτι πᾶς τόπος ἔχει τὸν θεὸν, . . . ἀλλὰ πανταχοῦ τε ἀκούει καὶ ἐφορᾷ. — 4) Ant. IX, 1, 1 ermahnt Josaphat die Richter, nach strengem Rechte das Urteil zu fällen, ὅτι καὶ τῶν κρύφα πραττομένων ἕκαστον ὁ θεὸς βλέπει; B. J. V, 9, 4: θεός, ὃς τὰ κρυπτὰ πάντα ἐφορᾷ. — 5) Ibid.: καὶ τῶν σιγωμένων ἀκούει (ὁ θεός). — 6) Vgl. bes. Ant. VI, 12, 7 u. c. Ap. 2, 16: Οὔτε τι τῶν πραττομένων οὐδέν, οὔθ' ὧν ἄν τις παρ' αὐτῷ διανοηθείη κ. τ. λ. Vgl. noch ausser den biblischen Bezeichnungen Gottes in Jerem. XI, 20, XVII, 10, Psalm. XXXIII, 15 u. a. St. die in den Apokryph. vorkommenden Ausdrücke, wie εἰδὼς τὰ πάντα (Baruch 3, 32), Susanna (42): ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης, Sirach 42, 20. Sapient. 1, 6 u. a. St. — 7) Theol. Q. S. 22.

Büchern, die er τὰ δικαίως πεπιστευμένα (c. Ap. I, 8) nennt, die ihm θεοῦ δόγματα sind und durch göttliche Inspiration verfasst wurden[1]).

Wie sehr Josephus auch in seiner Anschauung von der göttlichen Providenz mit der biblischen Fassung dieses Gedankens übereinstimmt, wird die folgende Untersuchung ergeben.

Die Gottesidee der Bibel, welche Gott als ein für die Welt schaffendes und in ihr waltendes Wesen verkündet, die Lehre von der Weltregierung und Welterhaltung durch Gott, welche von sämtlichen jüdischen Hellenisten eindringlich hervorgehoben wird, ist auch von unserem Autor mit allem Nachdrucke festgehalten worden. Die Vorsehungslehre in der Bedeutung des unmittelbaren göttlichen Wirkens in der Welt tritt uns an zahllosen Stellen seiner Schriften entgegen. Ungemein häufig rühmt er die göttliche Fürsorge, die πρόνοια[2]), θεία πρ.[3]), δαιμόνιος πρ.[4]), κηδεμονία[5]), προμήθεια[6]) u. a. m. Alle Wesen haben durch Gott ihr Dasein und bestehen durch ihn. Gottes Sorgfalt erstreckt sich auf alle Menschen, die insgesamt seine Geschöpfe sind[7]); sie erhalten von ihm das Leben, wie überhaupt sämtliche Güter[8]), da „er allein die Macht besitzt, alles zu gewähren und wieder zu nehmen"[9]). Ueberhaupt bildet das ganze Universum mit seinen Wesen den Gegenstand der göttlichen Providenz. In diesem Sinne bedient sich Josephus mit Vorliebe der folgenden, dem theologisch-philosophischen Sprachgebrauche seiner Zeit entlehnten Aus-

---

1) Ausserdem nennt er die Bibel ἱερὰ γράμματα (c. Ap. I, 10, B. J. VI, 5, 4 u. a. St.), ἱεραὶ βίβλοι, ἱερὰ βιβλία, ἱερῶν γραφῶν βίβλοι. Die mosaischen Anschauungen von Gott nennt er c. Ap. II, 36: τὴν ἀληθῆ καὶ πρέπουσαν περὶ τοῦ θεοῦ δόξαν, darauf τὴν ὀρθὴν δ., ibid. c. 31: δ. οὕτω σεμνὴν περὶ τοῦ θεοῦ, ibid. c. 19 u. a. St. — 2) Belegstellen sind unnötig. — 3) Ant. IV, 6, 13. X, 10, 5 u. a. St. — 4) Ant. XIII, 11. 3, oft im B. J.; z. B. IV, 10, 7. — 5) Ant. III, 1, 4. — 6) Ibid. IV, 8, 2. XVII, 13, 5. — 7) Ibid. XII, 2, 2 (Ende): Πάντων δ' ἀνθρώπων δημιούργημα ὄντων τοῦ θεοῦ. — 8) Ant. II, 6, 9. IV, 8, 21. V, 1, 25. 8, 11, VIII. 4, 3. c. Ap. II, 16 u. a. St. — 9) Vgl. Ant. II, 15, 5. IV, 6, 4 (Schluss). VIII, 12, 1 u. a. St.

drücke: πρόνοιαν ἔχειν[1]), πρ. ποιεῖσθαι[2]), προμηθεῖσθαι[3]), κήδεσθαι[4]), βλέπειν[5]), ἐπιβλέπειν[6]), ἐφορᾶν[7]), ἐποπτεύειν[8]), ἐπισκοπεῖν[9]), μέλει[10]) (sc. τῷ θεῷ), ἐπιτροπεύειν[11]), ἐπιστροφὴν ἔχειν[12]), διέπειν[13]), διοικεῖν[14]) συνιστάναι τὰ πάντα[15]), κυβερνᾶν[16]), u. a. m. Alle diese Termini gebraucht er zur Bezeichnung der allwaltenden göttlichen Vorsehung. Oft wird Gott, wie bereits erwähnt[17]), als Weltregierer βασιλεύς, δεσπότης, als liebevoller und wohlthätiger Versorger πατὴρ, κάλλιστος δεσπότης[18]), genannt; als Aufseher der Welt erhält er die Bezeichnungen: ὁ κηδεμὼν θεός[19]), ὁ πάντων ἔφορος[20]), ἡνίοχος[21]) καὶ φροντιστής[22]).

Aber nicht nur auf die gütige und liebevolle Fürsorge, sondern auch auf die sittliche Aufsicht Gottes in der Welt beziehen sich jene Benennungen Gottes; durch sie wird Gott auch als Beaufsichtiger und Vergelter des sittlichen Verhaltens

---

1) Ant. III, 5. 8. — 2) Sehr häufig. — 3) Ant. XVIII, 8, 6. — 4) B. J. VI, 5, 4. Ant. V, 8, 11 u. VI, 13, 7 (Ende). — 5) Ibid. VI, 12. 7. — 6) Ant. Prooem. § 4. — 7) B. J. I, 32, 3. c. Ap. II, 19; vgl. hierzu das hebr. צפה in Pirke Abot III, 15; bekannt ist auch der in späterer Zeit die göttliche Providenz als „Schauen" Gottes bezeichnende Ausdruck השגחה. — 8) C. Ap. II, 41; vgl. ὁ πανεπόπτης (2. Makkab. 9, 5), κατόπτης (ibid. 15, 21 u. im Sirach). — 9) C. Ap. II, 16, vgl. LXX zu Hiob XX, 29, Sapient. I, 6. — 10) B. J. V, 2, 2. Ant. IV, 8, 47, VII, 1, 6. — 11) Ant. X, 11 (Ende). — 12) Ant. Prooem. § 4. Ant. VIII, 12, 6 u. oft. — 13) C. Ap. II, 41, vgl. Sapient. IX, 3, XII, 15. — 14) Ant. IV, 3, 2. — 15) Ant. XII, 2, 2. — 16) Ant. X, 11 (Ende). Sonst ist gewöhnlich das Compositum διακυβερνᾶν das geläufiige Wort, vgl. 3. Makk. 6, 2. Sapient. XIV, 3 (wozu Grimms Commentar nachzusehen ist). Bei Philon findet sich auch das Bild vom „Steuermann" und „Wagenlenker" für Gott als Weltregierer. In der talmudischen Geheimlehre findet sich oft der Ausdruck מרכבה „Wagen"; dieses Wort, welches I. Chron. 28, 18 entnommen ist und die Theophanie in Ezechiel c. 1 zur Grundlage hat, ist allerdings im engeren Sinne die Bezeichnung der Himmelswesen, der Geisterwelt (vgl. auch Sirach XLIX, 8), aber in weiterer Bedeutung verstand man darunter überhaupt die Forschungen über Gott, seine Eigenschaften u. dgl. — 17) S. o. S. 21. — 18) B. J. III, 8, 5. — 19) Ibid. § 7. — 20) Ibid. IV, 9, 8. — 21) Vgl. A. 16. — 22) Ant. X, 11 (Ende).

der Menschen gezeichnet. In diesem Sinne heisst Gott bei Josephus ὁ κριτής[1]), ὁ ἄνω δικαστής[2]), ὁ ἀπ' οὐρανοῦ δ.[3]). Als gerechter Richter vergilt er dem Menschen alles nach Verdienst, keine Nebenrücksicht kann ihn bestimmen, ungerecht zu werden. „Gottes Macht ist eben," sagt Josephus, „die Gerechtigkeit" (τοῦ θεοῦ ἰσχύς ἐστι τὸ δίκαιον)[4]). Er liebt die Rechtschaffenen[5]), das Gebet der Frommen und Tugendhaften erhört er und nimmt ihr Flehen gnädig auf, auch wenn es für Andere geschieht. So giebt Gott dem Noa, den er wegen seiner δικαιοσύνη geliebt[6]), die Versicherung, die Menschen wegen ihrer Bosheit nicht zu bestrafen, mit den Worten πολὺ μᾶλλον σοῦ παρακαλοῦντος[7]); vgl. auch Ant. XVI, 2, 1, wo berichtet wird, wie Gott das Gebet eines ἀνὴρ δίκαιος καὶ θεοφιλής, des Onias, erhört habe. Den Gottesfürchtigen wendet er ganz besonders seine πρόνοια zu, ihnen zeigt er sich in vorzüglichem Masse als εὔνους, εὐμενής θεός. Dieser Liebe erfreuten sich vor allen die Erzväter, welche sämtlich wegen ihres Lebenswandels an unzähligen Stellen der Ant. ἄνδρες θεοφιλεῖς genannt werden. Gott vergilt der Frommen Gottesfurcht, an der er Wohlgefallen hat, bereits in diesem Leben. So gelangten die Könige von Jerusalem, wie Assa, infolge ihrer Tugendhaftigkeit zu einem hohen und glücklichen Greisenalter[8]); ebenso rettete Gott den Petronius durch den späten Empfang des kaiserlichen Cabinetsschreibens vom Untergange; denn „nicht wollte Gott," heisst es Ant. XVIII, 8, 9, „das Gute unbelohnt lassen, das Petronius den Juden erwiesen hatte." Vgl. ausserdem B. J. II, 17, 8. Ant. VI, 13, 8: ἔγνω ... θεὸν διδόντα δὲ τοῖς ἀγαθοῖς τὰ ὅμοια, ibid. XIV, 15, 11. XIX, 1, 10. XX, 2, 4 u. a. St. Nach dem

---

[1]) B. J. V, 9, 4. — [2]) Ibid. — [3]) Ibid. I. 32, 3. — [4]) Bretschneiders Deutung a. a. O.: *Quoniam summe potens est (deus), summe quoque et iustus, sc. neminem timet, nec personae rationem habere eum oportet* ist eine irrige. Vgl. auch die von Bretschneider angegebene Parallelstelle Sapient XII, 16 und Grimms Commentar. — [5]) Ant. VIII, 12, 6: .. πῶς ἀγαπᾷ (τὸ θεῖον) τοὺς ἀγαθούς. — [6]) Ant. I, 3, 8. — [7]) Ibid. — [8]) Ibid. VIII, 12, 6.

Tode erlangen die Seelen der Gerechten den heiligsten Ort im Himmel, ihnen gewährt Gott die Palingenesie [1]).

Die Frevler werden dagegen von Gott gehasst und gänzlich dem Untergange preisgegeben [2]). Nach Verdienst werden die ἀσεβεῖς wegen ihrer Frevelthaten bestraft [3]). Der Verbrecher kann infolge der Allgegenwart, Allwissenheit und Allmacht Gottes der verdienten Strafe nicht entgehen [4]). Wenn auch oft die Vergeltung den schlechten Handlungen nicht bald folgt, so bleibt sie keineswegs vollends aus. „Die Frevler können nicht auf immer der strafenden Gottheit entgehen,“ sagt der gefangene Adonibesek zu Josua [5]). Es werden von Gott Leiden mannigfacher Art, verschiedene Unglücksfälle, physische Uebel u. dgl. den Frevlern als Entgelt für ihre Missethaten im Diesseits zuerteilt. So fand Abimelech infolge seiner Grausamkeiten einen schrecklichen Tod [6]), so entstand eine Pest zur Zeit des Herodes infolge der von diesem Herrscher begangenen Sünden [7]), um derentwillen er auch in eine unheilbare Krankheit verfiel [8]). Auch der Tempel zu Jerusalem wurde von Gott aus Hass gegen die Unfrömmigkeit der Juden dem Verderben geweiht [9]). Gottes Zorn trifft auch die heimlichen Sünder, deren Thaten ihm nicht verborgen sind [10]); dagegen erweiset er denjenigen, welche ihre Sünden

---

1) S. w. S. 61. — 2) Ant. VIII, 13, 6: τὸ θεῖον . . μισεῖ τοὺς μοχθηροὺς κα προῤῥίζους ἀπόλλυσι, ibid. XV, 5, 3. XX, 8. 5. — 3) Ant. VI, 13, 8 . . θεὸν τοῖς πονηροῖς ὀξεῖαν ἐπιφέροντα τὴν ποινήν u. a. St. — 4) Ant. IV, 8, 38. V, 1, 26. VII, 1. 6 (Ende). B. J. I, 19, 4. VII, 2 (Schluss): Οὐ γὰρ διαφεύγει πονηρία θεοῦ χόλον οὐδὲ ἀσθενὴς ἡ δίκη κ. τ. λ. — 5) Ant. V, 2, 2. — 6) Ibid. 7, 5. — 7) Ibid. XV, 7, 7. — 8) Ibid. XVII, 6, 5. Vgl. auch ibid. XVIII, 5, 2, wo die Vernichtung des Heeres des Herodes als Strafe für die Ermordung des Johannes angesehen wird. Von Catullus, der an einer schrecklichen Krankheit starb, heisst es B. J. VII, 11, 4: . . τῆς προνοίας τοῦ θεοῦ τεκμήριον γενόμενος ὅτι τοῖς πονηροῖς δίκην ἐπιτίθησιν. — 9) Ant. XX, 8, 5. — 10) Ibid. III, 15, 3 und XVIII, 7, 2, wo Josephus erzählt, wie Gott den Neid der Menschen bestrafe. Nachdem er berichtet, dass der Tetrarch Herodes in Elend und Verbannung geraten sei, meint er, Gott habe diese Strafen deshalb verhängt, weil Herodias ihren

bekennen und Reue empfinden, Gnade[1]). Nicht selten trifft das von den Frevlern den Frommen zugedachte Uebel sie selbst; es wurde z. B., betont Josephus in seinem Berichte von der Erzählung Esthers, Haman mit der für Mardochai ersonnenen Strafe von Gott bedacht, damit man sagen könne, ὡς ἃ καθ' ἑτέρου τις παρεσκεύασε ταῦτα λανθάνει καθ' ἑαυτοῦ πρῶτος ἑτοιμασάμενος[2]). Zur Ausführung der von Gott über die ἀσεβεῖς verhängten Strafen steht die ganze Natur ihrem Schöpfer und Gebieter zu Gebote. Wir lassen hier die herrlichen Worte, welche Josephus den Moses vor den Aegyptern verkünden lässt, folgen: Τοῖς χόλον ἐφ' αὐτοὺς κινήσασι θεῖον ἐξ ἁπάντων φύεσθαι τὰ δεινά. καὶ οὔτε γῆ τούτοις οὔτε ἀὴρ φίλος οὔτε γοναὶ τέκνων κατὰ φύσιν, ἀλλ' ἐχθρὰ πάντα καὶ πολέμια[3]). Und es waren auch nach seiner Erzählung ganz besonders bei dem Untergange der Aegypter im roten Meere alle Elemente in Aufruhr, da die ganze Natur gegen jene Gottverhassten feindlich gesinnt war[4]). In ähnlicher Weise urteilt Josephus gelegentlich der Erwähnung des elenden Todes, welchen die Ankläger des Daniel in der Löwengrube fanden[5]), während er anderseits bei dem Berichte von der Rettung der drei Männer aus dem Feuerofen zu bemerken nicht versäumt, dass das Feuer es gleichsam gefühlt hätte, wie Unschuldige in die Flammen geworfen seien[6]).

Alle diese Stellen zeigen zur Genüge, dass Josephus die Vergeltungslehre der Bibel, nach welcher das Diesseits der Schauplatz von Lohn und Strafe durch Gott ist und nach der jede Vergeltung als Folge der jedesmaligen menschlichen That betrachtet wird, als seine Ueberzeugung in seinen Schriften recht oft hervortreten lässt.

Bruder Agrippa beneidete, und weil Herodes dem Geschwätze seines Weibes Gehör gegeben hatte.

[1]) Ant. IX, 8, 5. B. J. V, 9, 4. — [2]) Ant. XI, 6, 11 (Ende). — [3]) Ant. II, 13 (Ende). — [4]) Ibid. 16, 3. Nach Psalm LXXVII, 18—21 war der Durchgang der Israeliten durch das rote Meer von Gewitter und Erdbeben begleitet; vgl. auch Sapient. XIX, 12. — [5]) Ibid. X, 11, 6. — [6]) Ibid. 10, 5 (Ende).

In ganz besonderem Masse wendete Gott seine Sorgfalt und seinen providentiellen Schutz den Israeliten zu. Sie, die Nachkommen der „gottgeliebten“ Erzväter, führte er aus Aegypten heraus, „um ihre εὐσέβεια reichlich zu belohnen“[1]), und vermittelte ihnen selbst durch Moses die Gesetzgebung[2]). Was hierbei seine Auffassung des Begriffes der Offenbarung betrifft, so sucht er, wie Frankel[3]) bemerkt, „dieselbe auf eine Begeisterung zurückzuführen und sie gleichsam als nicht übernatürlich darzustellen, aber der weitere Verlauf daselbst zeigt, dass er den Gedanken der übernatürlichen Offenbarung festhielt und von der Annahme der Begeisterung ausging, um bei der Offenbarung anzulangen“. Moses erhielt alle Gesetze und Vorschriften, welche er dem Volke mitzuteilen hatte, von Gott, der ihm auch seinen „Namen kundgethan hatte, den vorher kein Mensch gehört oder erkannt hat“[4]). Er gründete

---

1) Ant. II, 9, 2: . . τήν τε εὐσέβειαν αὐτῶν διὰ μνήμης ἔχειν καὶ τὴν ὑπὲρ ταύτης ἀμοιβὴν ἀεὶ παρέξειν. — 2) Eine genaue Charakteristik dieser Gesetzgebung nach der Auffassung des J. zu geben, würde infolge der Fülle des Materials zu einer umfassenden Darstellung veranlassen können. Einzelne schätzenswerte Beiträge hat in neuerer Zeit unter anderen B. Ritter in seiner Schrift: Philon und die Halacha u. s. w., Halle 1879, geliefert. Es sei uns aber noch gestattet, ganz besonders auf c. Ap. II, 14 hinzuweisen. Hier giebt Jos. sechs allgemeine Gesichtspunkte an, die ihm als Hauptzweck und Endresultat der mosaischen Gesetzgebung gelten, und zwar: 1. Frömmigkeit (eigtl. Gottesfurcht); 2. Gemeinschaft mit den Volks- und Glaubensgenossen; 3. Liebe zur ganzen Menschheit; 4. Gerechtigkeit im Handel und Wandel; 5. Standhaftigkeit und Ausdauer; 6. Todesverachtung. Hierzu vgl. Zipser a. a. O. S. 144. Langen (Theol. Q. S. 35) bemerkt im Hinblick auf jene Principien: „Wir vernehmen von keinem Zwecke, den nicht auch Solon und Lycurg bei ihren Staatseinrichtungen im Auge gehabt haben.“ Diese Worte bedürfen doch wohl einigermassen der Berichtigung; denn wir suchen vergebens nach einem Gesetze Lycurgs, resp. Solons, welches gegenseitige Liebe unter allen Volksgenossen, geschweige Philanthropie überhaupt bezweckte. — 3) In seiner Monatsschrift für Gesch. u. Wissensch. d. Judent. I. 1851/52 in der Uebers. der „Schrift gegen Apion“ mit Rücksicht auf c. Ap. II, 16. — 4) Ant. II, 12, 4. Das Tetragrammaton heisst bei J.: τὰ ἱερὰ γράμματα (B. J. V, 5, 7), τὸ φρικτὸν ὄνομα τοῦ θεοῦ (ibid. 10, 3),

gegenüber der monarchischen, oligarchischen und demokratischen Regierungsform anderer Völker eine Gottesherrschaft in dem israelitischen Volke, eine Theokratie[1]). So war Gott in eine besondere Stelluug zu Israel getreten, das er fortan wohlwollend leitete. Er bediente sich behufs Führung dieses Volkes der von ihm erweckten Männer, denen er sich offenbarte, der Propheten.

Im Einklange mit der Bibel führt Josephus den Ursprung der prophetischen Begeisterung auf die Erleuchtung durch den göttlichen Geist[2]) zurück, auf das θεῖον πνεῦμα[3]), das als eine himmlische Kraft im Menschen bald Wohnung nimmt, bald ihn verlässt. In den Propheten waltet τὸ θεῖον[4]) ἡ ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐπίπνοια, sie besitzen eine „göttliche Kraft“[5]) (δύναμις θεία) der „Geist Gottes ergreift sie“[6]), sie „stehen im Umgange mit Gott“[7]), „unterreden sich mit ihm“[8]), sie sind ἔνθεοι[9]). Sie werden ἅγιοι πρ.[10]) genannt und erhalten als von Gott gesandte Männer die Bezeichnungen: ὁ τοῦ θεοῦ πρ.[11]), ὁ θεῖος πρ.[12]), πρ. τοῦ μεγίστου θεοῦ[13]). Die Propheten besitzen die πρόγνωσιν

---

oder schlechthin τὸ ὄνομα (ἡ προσηγορία) τοῦ θ. (Ant. III, 7, 7). Zur Unaussprechbarkeit des Gottesnamens vgl. M. Duschak: Josephus und die Tradition S. 33. Es sei hier noch erwähnt, dass J. den eigentlichen Gottesnamen nicht, wie LXX und andere jüdische Hellenisten durch κύριος wiedergiebt. Denn in B. J. VII, 10, 3 u. Ant. XIII, 3, 2, wo er über den Tempelbau des Onias (vgl, Frankel in d. Monatsschrift u. s. w. 1852 S. 273 ff. und Grätz: Gesch. d. Juden, III, 31 ff.) berichtet, führt er die bekannte Stelle aus Jesaias XIX, 19 nach dem Wortlaute der LXX an.

1) Vgl. über die verschiedenen Auffassungen dieser Theokratie M. Duschak: Die biblisch-talmudische Glaubenslehre u. s. w. Wien 1873 S. 241 ff. — 2) Vgl. über den Prophetismus: Bleek-Wellhausen: Einleitung in d. A. T. 1886. S. 243 ff. — 3) Sehr häufig. — 4) Ant. VI, 8, 2. XIII, 10, 7 u. a. St. B. J. I, 2, 8 wird dafür τὸ δαιμόνιον gebraucht. — 5) Ant. IX, 8, 6. — 6) Ibid. IV, 6, 5. X, 11, 3. — 7) Ibid. X, 11, 7: Δανιῆλος ὡμίλει τῷ θεῷ, vgl. ibid. I, 1, 4; wo J. dem Adam die prophetische Gabe zuschreibt (vgl. w. S. 53): εἰς ὁμιλίαν θεῷ φοιτῶν, ibid. XVII, 2, 4: ἐπιφοίτησις τοῦ θεοῦ. — 8) Sehr oft. — 9) Ant. VI, 5, 2, VIII, 13, 6. IX, 3, 1. B. J. III, 8, 3 u. a. St. — 10) Ant. XII, 10, 6. — 11) Ibid. VIII, 15, 4. IX, 31 u. a. St. — 12) Ibid. X, 2, 2. — 13) Ibid. VIII, 13, 2.

τῶν μελλόντων [1]) oder θείαν πρόγν. [2]), es „bleibt ihnen nichts Zukünftiges verborgen“ [3]). Sie besitzen bei der göttlichen Erleuchtung die Klarheit des Bewusstseins [4]) und schreiben, vom göttlichen Geiste beseelt, gleichsam θεοῦ δείξαντος [5]) die jedesmaligen Prophezeiungen auf [6]). Den höchsten Grad prophetischer Begabung erlangte Moses, er war ein προφήτης οἷος οὐκ ἄλλος [7]), seine Aussprüche gelten ihm als göttliche [8]). Die regelmässige, durch Gott zur Führung seines Volkes bestimmte Succession im Prophetentume (ἡ τῶν προφητῶν ἀκριβὴς διαδοχή [9]), welche von Moses an dauerte. hörte mit der Be-

---

[1]) Ant. XIII, 10, 7. — [2]) Ibid. VII, 8, 5. Vgl. bes. ibid. X, 1, 3, wo J. das Vorhersagen von in der Zukunft liegenden Vorgängen seitens des Jesaias betont, und ibid. X, 11, wo er die Verkündigung ferner Begebenheiten durch Daniel rühmend hervorhebt. — [3]) B. J. I, 2, 8: „Mit Hyrcan verkehrte die Gottheit ὡς μηδὲν τῶν μελλόντων ἀγνοεῖν.“ Mehreres über die Inspiration und Glaubwürdigkeit, Erfüllung u. Zweck der Weissagungen, kurz über die Geltung der alttestamentl. Prophetie bei Josephus vgl. bei Gerlach a. a. O. S. 22—40. — [4]) Obwohl Ant. IV, 6,5 bei dem Berichte der Weissagungen Bileams nachdrücklich hervorgehoben wird, dass diesem im Zustande der Bewusstlosigkeit, im Momente der Ekstase und Geistesabwesenheit die Offenbarungen zu teil geworden sind (οὐδὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ἔτι κ. τ. λ. u. οὐκ ὢν ἐν ἑαυτῷ κ. τ. λ.), so hat doch J. offenbar diese Worte teils im Hinblick auf Numeri XXII, 38. XXIII. 12. 26 geschrieben, teils, weil ihm Bileam nur ein μάντις ἄριστος, nicht aber ein προφήτης ist. (Gegen Gerlach a. a. O. S. 25.) — [5]) Ant. X, 11, 7. — [6]) C. Ap. I, 7 (Ende); vgl. Ant. X, 2, 2. 5, 1. — [7]) Ant. IV, 8, 49 (Ende). — [8]) Ibid. u. § 44. — [9]) Von den Nachfolgern des Moses in der Prophetie erwähnt J. den Josua (ibid. § 45, vgl. noch Sirach XLVI, 1), Pinchas, Eleasars Sohn (ibid. V, 2, 1), die προφῆτιν Debora (ibid. 5, 2), Samuel (ibid. VI, 3, 1. 13, 5 u. a. St. ὁ προφήτης genannt), Elias (ibid. VIII, 13, 9 seine Prophezeiung über Ahab), Elisa (ibid. § 7; IX, 8, 6), Jesaias (ibid. X, 2, 2), Jeremias (ibid. 5, 1), Ezechiel (ibid.). Von den 12 kleinen Propheten nennt J. folgende fünf: Jona (ibid. IX, 10, 1), Micha (ibid. X, 6, 2), Nachum (ibid. IX, 11, 3), Haggai und Sacharja (ibid. XI, 4, 5. 7). Besonders lobend gedenkt Jos. des Propheten Daniel, dessen Vorzug nach ihm hauptsächlich darin besteht, dass er die Zeit des Eintreffens der Prophezeiungen sehr genau angab; die Schriften dieses Propheten, den er τῶν ἀγαθῶν πρ. nennt, wurden, nach seinem Zeugnisse. mit besonderer Vorliebe gelesen (ibid. X. 11. 7).

schliessung des alttestamentlichen Kanons unter Artaxerxes Longimanus[1]) auf. Wenn Josephus auch trotzdem noch für einzelne Fälle[2]) in späterer Zeit prophetisches Wirken des göttlichen Geistes zulässt, so wird doch aber das Prädikat der θειότης diesen Weissagenden nicht ausdrücklich zugeschrieben, wie etwa dem Jesaias (Ant. X, 2, 2) und dem Daniel (ibid. 11, 7). Ueberhaupt ist, wie Paret[3]) bemerkt, der „spätere Prophet zugleich als Schriftgelehrter gedacht" und „dieser Weissagungsglaube mehr abgeleiteter Natur". An einigen Stellen[4]) weist Josephus darauf hin, dass das Eintreffen der von den Propheten verkündeten Weissagungen unzweifelhaft auf das Wirken einer göttlichen Providenz in der Geschichte des jüdischen Volkes wie in der Welt überhaupt schliessen lasse.

Was die Lehre von der göttlichen Vorsehung im Sinne der Vorherbestimmung Gottes betrifft, so muss hervorgehoben werden, dass Josephus, der mit Vorliebe der hellenisch-philo-

---

J. selbst empfiehlt die Lectüre der Weissagungen Daniels (ibid. X, 10, 4 (Ende). Specielleres über die Weissagungen dieses Propheten ist nachzulesen bei Gerlach a. a. O. S. 41—85.

[1]) C. Ap. I, 8. Das Buch Esther ist dem J. die zuletzt in den Kanon des A. T. aufgenommene Schrift; denn ihm ist der Ahasveros jenes Buches der König Artaxerxes Longimanus, wie aus Ant. XI, 6, 13 erhellt: καὶ τὰ μὲν τούτοις, βασιλεύοντος Ἀρταξέρξου. — [2]) Er schreibt dem Johann Hyrcan die Gabe der Prophetie zu, weil er die kurze Herrschaft seiner zwei ältesten Söhne richtig voraus verkündigt habe. (B. J. I, 2, 8 und Ant. XIII, 10, 7): auch den Essenern vindiciert J. die Macht, die Zukunft vorher zu wissen, „sie haben sich selten in ihren Weissagungen geirrt" (B. J. II, 8, 12); auch von den Pharisäern heisst es: „Sie sind vermöge des Umgangs Gottes mit ihnen betraut gewesen mit dem Vorherwissen der Zukunft" (Ant. XVII, 2, 4). Ein Essener Juda sagt den Tod des Antigonos I. voraus (B. J. I, 3, 5, Ant. XIII, 11, 2), der Essener Menachem verkündet die Thronbesteigung des Herodes (Ant. XV, 10, 5), ein dritter dieser Sekte, Simon, deutet einen Traum des Archelaus (B. J. II, 7, 3 u. Ant. XVII, 13, 3); vgl. noch B. J. II, 13, 4. VI, 5, 2. Hinsichtl. der Prophetengabe des J. selbst, die er für sich in Anspruch nimmt (B. J. III, 8, 3. 9. VI, 5, 4); vgl. Schürer a. a. O S. 333 A. 2. u. bes. Gerlach a. a. O. S. 74 ff. — [3]) A. a. O. S. 835 ff. — [4]) Vgl. w. S. 39.

sophischen Kunstausdrücke zur Einkleidung jüdischer Lehren sich bediente, wohl Mühe genug hatte, ein für die jüdische Auffassung von der göttlichen Leitung der Weltgeschicke passendes Wort zu finden. Er war, wie wir annehmen können, froh, ein leidlich zutreffendes, der hellenischen Gedankenwelt entnommenes Wort in dem Ausdrucke εἱμαρμένη, πεπρωμένη, τύχη, χρεών[1]) u. a. gefunden zu haben. Jedoch hat er, wie ein bibelgläubiger Jude eben nicht anders konnte, alle jene Termini für denselben Begriff, und zwar für die jüdische Anschauungsweise der göttlichen Providenz angewendet. Unter diesem hellenischen Gewande redet er oft von der Vorsehung Gottes. Zur Verhütung eines Missverständnisses setzte er jenen für jedes jüdische Bewusstsein weniger geläufigen Ausdrücken noch θεός an die Seite. Fast durchweg verstand er unter εἱμαρμένη und deren Synonyma die ordnende und leitende Thätigkeit Gottes in der Welt. Eine Reihe von Beispielen soll klarlegen, dass εἱμαρμένη lediglich eine Bezeichnung für die Providenz ist, ihm als mit θεός identisch gilt. Bei der Darlegung der theologischen Ansichten der Pharisäer sagt Josephus: „Sie machen Alles vom Geschick und von Gott abhängig und lehren, dass die guten Handlungen, nicht einmal grösstenteils Sache der Menschen seien, dass vielmehr zu jeder auch das Geschick mithelfe“[2]). An einer anderen Stelle ist die Fassung dieser Gedanken folgende: „Sie behaupten, dass alles durch das Geschick vollbracht werde. Doch berauben sie den menschlichen Willen nicht der Selbstthätigkeit, indem es Gott gefallen habe, dass eine Mischung stattfinde und dass dem Willen des Geschickes auch der menschliche Wille mit Tugend oder Schlechtigkeit sich unterwerfe“[3]). Hiermit vgl. noch eine dritte Stelle, wo es heisst: „Sie sagen, einiges, aber nicht alles sei ein Werk des Geschickes“[4]). Die Abwechslung der Ausdrücke „Geschick“ und „Gott“ tritt

---

[1]) Vgl. noch ausserdem die oft gebrauchten Ausdrücke: βούλημα, γνώμη, ψῆφος, δεδογμένον, ψηφοφορία (Ant. IV, 2, 4) u. dgl. — [2]) B. J. II, 8, 14. — [3]) Ant. XVIII, 1, 3. — [4]) Ibid. XIII, 5, 9.

auch bei der Darstellung der sadducäischen Ansicht über die Providenz hervor. „Die Sadducäer leugnen das Geschick ganz und gar und setzen Gott ausserhalb der Möglichkeit, etwas Böses zu thun oder vorzusehen“[1]. „Sie leugnen das Geschick, indem sie behaupten, dass es nichts sei, und dass nicht durch dasselbe die menschlichen Dinge zu stande kommen“[2]. Die essenische Lehre von der Providenz ist von Josephus in folgender Fassung dargestellt: „Die Essener erklären das Geschick für eine Macht, wider dessen Willen den Menschen nichts begegnet“[3], dafür in anderer Form: „Sie machen alles von Gott allein abhängig“[4].

Belehren uns diese Citate durch die Substitution von εἱμαρμένη und θεός über die Bedeutung des ersten, sozusagen unjüdischen Ausdruckes, dass er nämlich nur dasjenige bezeichne, was die Bibel sich als allwaltende Vorsehung dachte, so wird unsere Behauptung noch mehr durch folgende Belege bestätigt. Bald ist es nach Josephus die εἱμαρμένη gewesen, deren unbeschränkter Macht selbst der Tempel zu Jerusalem nicht entgehen konnte[5], bald aber ist es Gott selbst gewesen, der den Tempel und die Stadt aus Hass gegen die Gottlosigkeit der Juden preisgegeben hatte[6], bald war es von dem χρεών verhängt worden, dass in Jerusalem die Schuldigen mit den Unschuldigen zu Grunde gehen sollten[7], bald sind aber die Belagerten von Gott dem Untergange geweiht[8].

Ziehen wir noch dieses in Betracht. Bei Gelegenheit einer Weissagung des Elias, die genau in Erfüllung gegangen war, bemerkt Josephus, man möge hieraus erkennen τὴν τοῦ χρεὼν ἰσχύν, er findet also das Walten des χρεών in dem Eintreffen der

---

[1]) B. J. II, 8, 14. — [2]) Ant. XIII, 5, 9. — [3]) Ibid. — [4]) Ibid. XVIII, 1, 5. Was Josephus eigentlich sagen wollte mit jenen Aeusserungen über das „Geschick“, darüber vgl. Schürer a. a. O. S. 435 und 609. — [5]) B. J. VI, 4, 8. — [6]) Ant. XX, 8, 5. — [7]) B. J. V, 9, 1. — [8]) Ibid. 8, 5. VI, 2, 1.: . . ὃς ἄντικρυς εἱμαρμένης (= dem oft wiederkehrenden Ausdrucke παρὰ θεοῦ γνώμην u. dgl.) . . καὶ τοὺς ὑπὸ τοῦ θεοῦ κ. τ. λ.

Prophezeiungen vollauf bestätigt. Andererseits sieht aber auch Josephus die Macht der göttlichen Vorsehung gerade in der Erfüllung des durch Propheten Verkündeten. Vgl. z. B. die Bemerkung unseres Schriftstellers bei Erwähnung der eingetroffenen Prophezeiungen des Jeremias und Ezechiel[1]) sowie des Daniel[2]). Nachdem er an letztgenannter Stelle darauf hingewiesen, wie die Weissagungen Daniels zum teil bereits eingetroffen seien, ergeht er sich in scharfem Tadel gegen die Epicureer, „welche die Vorsehung aufheben und eine göttliche Fürsorge leugnen", und macht darauf aufmerksam, dass nur bei der Annahme der göttlichen Vorsehung den Prophezeiungen ein Eintreffen entsprechen könne. Ebenso beweisen die Erfüllungen der Träume das Wirken der göttlichen Vorsehung; vgl. besonders die Erzählung von den Träumen des Archelaus und der Glaphyra[3]).

Dass Josephus augenscheinlich εἱμαρμένη, χρεών u. s. w. für den Ratschluss Gottes, für das Walten der alles leitenden göttlichen Vorsehung genommen hat, beweisen auch die ebensowohl der εἱμαρμένη als Gott gegebenen ähnlichen Bezeichnungen. Abgesehen davon, dass er oft bei der Mitteilung alttestamentlicher Geschichten und anderer Berichte bemerkt, „es sei aus diesem oder jenem Ereignis zu erkennen, dass nichts ohne Gottes Vorsehung geschehe", oder „dass die Macht der εἱμαρμένη aus jenen Erzählungen ersichtlich sei, schreibt er häufig dem „Geschick" wie „Gott" dieselben Prädikate zu. So entspricht die Bezeichnung der εἱμαρμένη als einer ἰσχὺς ἄφυκτος[4]) der oft von Josephus betonten göttlichen allvermögenden Wirksamkeit, so erinnert die δικαία τις εἱμαρμένη[5]) an das mit voller

---

[1]) Ant. X, 8, 3. — [2]) Ibid. X, 11 (Ende). — [3]) Ant. XVII, 13, 5. — [4]) B. J. VI, 4, 8. — [5]) Ibid. IV, 10, 7 heisst es: Nicht ohne die göttliche Vorsehung wird dem Vespasian die Herrschaft zu teil, sondern ein gerechtes Geschick überträgt ihm die oberste Gewalt. Auch hier sind „göttliche Vorsehung" und „Geschick" für einander als identische Begriffe gesetzt. Es finden sich in der That Aeusserungen des J., nach welchen die Herrschaft unmittelbar von Gott ausgeht, vgl. c. Ap. II, 24: θεὸς . . τὸ κράτος ἔδωκεν u. a. St.

Gerechtigkeit waltende göttliche Wesen [1]). Es erinnert ferner der Wille (τὸ βουλευτήριον), welchem er der εἱμ. zuschreibt [2]), an die βούλησις, βούλημα τοῦ θεοῦ, Ausdrücke, die sich recht häufig in den Schriften des Josephus finden. Er erklärt auch, dass die εἱμαρμένη ein ψῆφος besitze [3]), also kein blindes Fatum, sondern ein verständiges Geschick sei, welches Willen habe und Beschluss fasse; aber auch Gottes ψῆφος, mit Ueberlegung und in voller Freiheit gefasster Beschluss tritt uns Ant. IV, 8, 18. V, 2, 12 u. a. St. oft genug entgegen.

Die bisherige Darstellung ergibt als Resultat: Josephus führt die Leitung der Weltgeschicke nicht auf eine in der Welt blind wirkende Schicksalsmacht zurück, wie sie in den von ihm gebrauchten Ausdrücken εἱμαρμένη, τύχη u. dgl. angedeutet zu sein scheint. sondern nur auf Gottes mit Weisheit, in unbeschränkter Macht beschliessende, ordnende und wirkende Vorsehung. Nur nach dem Ratschlusse Gottes, seiner Vorherbestimmung werden die Geschicke der Welt geleitet. Nichts kann dem Beschlusse Gottes entgehen, selbst wenn man durch Vermittlung der Propheten Kenntnis von demselben erhält; lebende wie leblose Wesen sind dem göttlichen Willen vollkommen unterworfen; vgl. bes. B. J. VI, 1, 8 [4]) ibid. 4, 8 [5]). 5 (Ende) [6]), Ant. VIII, 15 (Ende) [7].

Indessen hat sich nach Langen zugleich mit dem griechischen Namen τύχη u. dgl. „ein fremdartiger Begriff eingeschlichen“ [8]), und unser Autor hat nach ihm „bei dem Gebrauche der philosophischen Ausdrücke für „Vorsehung“ den Irrthum begangen, unter εἱμαρμένη sich etwas Unbestimmtes, neben Gott Waltendes zu denken“. Inbezug auf B. J. VI, 4, 8: θαυμάσαι δ'ἄν τις ἐν αὐτῇ (εἱμαρμένῃ) τῆς περιόδου τὴν ἀκρίβειαν

---

[1]) Vgl. o. S. 30. — [2]) Ant. XVIII, 1, 3. — [3]) Ibid. XIII, 5, 9. — [4]) . . ἣν (εἱμαρμένην) ἀμήχανον διαφυγεῖν θνητὸν ὄντα. — [5]) . . τὴν εἱμαρμένην ἄφυκτον εἶναι, ὥσπερ ἐμψύχοις οὕτω καὶ ἔργοις καὶ τόποις. — [6]) . . ἀλλὰ γὰρ οὐ δυνατὸν ἀνθρώποις τὸ χρεὼν διαφυγεῖν, οὐδὲ προορωμένοις. — [7]) . . ἡ τοῦ χρεὼν ἰσχύς, ὅτι μηδὲ προγινωσκόμενον αὐτὸ διαφυγεῖν ἐστιν. — [8]) Theol. Quart. S. 27 ff. u. „Jud. i. Pal.“ S. 222 ff.

stellt nämlich Langen die Behauptung auf: „Offenbar bezeichnet bei dieser Aeusserung εἱμαρμένη den blinden Zufall oder vielmehr eine gewisse blinde Regelmässigkeit der günstigen und ungünstigen Geschicke.“ Doch fassen wir zunächst ins Auge, in welchem Zusammenhange diese Worte des Josephus mit dem vorhergehenden Passus stehen. Unser Schriftsteller findet a. a. O. einen ganz besonderen Trost für den Untergang des „herrlichen Tempels“ in dem Umstande, dass eben die εἱμ. jenes Unglück herbeigeführt habe[1]); in unmittelbarer Aufeinanderfolge stehen nun die citierten Worte: θαυμάσαι κ. τ. λ. Dass aber gerade a. a. O εἱμ. Gottes Ratschluss ist, geht sowohl aus Ant. XX, 8, 5 hervor, wo es heisst: διὰ τοῦτο . . . τὸν θεὸν . . . ἀποστραφῆναι[2]), als auch aus der Erwägung, Josephus hätte doch nicht darin einen Trost, und zwar den grössten, suchen und finden können, dass der Tempel durch „blinden Zufall“ untergegangen sei! Wir können aber doch auch nicht annehmen, Josephus habe zuerst εἱμ. im Sinne des unabänderlichen, göttlichen Ratschlusses gebraucht, dann aber mit demselben Worte den „Zufall“ bezeichnen wollen. Vielmehr sagt er a. a. O. dies: „In dem durch Gottes Beschluss eingetroffenen Untergange des Tempels kann man einen Trost finden, zumal die göttliche Vorherbestimmung sich auf jegliches Wesen in der Natur erstreckt. Bewundern könnte man aber hierbei, dass gerade die durch Gottes Ratschluss festgesetzte Zeit jener Katastrophe auf den Termin der ersten Zerstörung des Tempels fiel.“ Vgl. noch ausserdem ibid. § 5, wo Josephus ausdrücklich sagt: . . κατεψήφιστο τὸ πῦρ ὁ θεὸς πάλαι, παρῆν δ’ ἡ εἱμαρμένη χρόνων περίοδος; die letzteren Worte bezeichnen eben den von Gott bereits lange vorher festgesetzten Termin, der nunmehr herangekommen war.

Langen findet das Wirken des „blinden Zufalls“ neben der göttlichen Vorsehung auch in Antt. XV, 9, 1 bestätigt.

---

[1]) Vgl. o. S. 40 A. 5. — [2]) Vgl. o. S. 38.

Bei der Erzählung von den vielen Plagen, welche unter der Regierung des Herodes das Land heimsuchten, lässt es Josephus unentschieden, ob jene „von Gott zur Strafe gesandt worden oder nach der gewöhnlichen Wiederkehr solcher Uebel eingetroffen seien“[1]. Hier ist allerdings infolge der griechischen Ausdrucksweise eine fremdartige Vorstellung, welche mit der sonstigen Anschauung des Josephus über die göttliche Providenz nicht vereinbar ist, zu verzeichnen. Jedoch kann uns diese vereinzelte Aeusserung, welche nur in B. J. III, 8, 7[2] ihr Analogon findet, noch nicht zur Annahme Langens berechtigen, „Josephus habe auch das blinde Geschick, nach welchem etwas im gewöhnlichen Laufe der Dinge sich einstellt, d. h. etwas Unbestimmtes als neben Gott wirkend angenommen“[3] und „selbst noch immer unter εἱμ. den blinden Zufall verstanden“[4]. Denn an unzähligen Stellen wird die Leitung der menschlichen Geschicke wie der Natur lediglich von einem Prinzipe, der göttlichen πρόνοια, abhängig gemacht. Gott allein ist es, der, wie bereits erwähnt[5], als Schöpfer des Weltalls die Macht über dasselbe hat. Nur nach seinem Willen ist der Lauf der Gestirne geregelt[6], nur seiner Macht ist die ganze Naturordnung unterworfen, von ihm allein wird Hungersnot, Pest und dgl. über ein Land verhängt[7] u. s. w. Kurz, Josephus, der den Begriff der Allmacht Gottes richtig erfasst und ihn als den Kernpunkt des Judentums neben der göttlichen Einheit, als eines der eigentümlichsten Merkmale der biblischen Gottesidee erkannt hat, er, der die epicureische Leugnung der Vorsehung und die Annahme einer Zufallslehre[8] (αὐτοματισμός) aufs Heftigste

---

[1] . . εἴτε δὴ τοῦ θεοῦ μηνίσαντος ἢ καὶ κατὰ περιόδους ἀπαντήσαντος τοῦ κακοῦ. — [2] In seiner Erzählung von den Erlebnissen in der Höhle zu Jotapata heisst es: καταλείπεται δὲ οὗτος ('Ιώσηπος) εἴτε ὑπὸ τύχης χρὴ λέγειν εἴτε ὑπὸ θεοῦ προνοίας. — [3] A. a. O. S. 222. — [4] A. a. O. S. 383. — [5] Vgl. o. S. 22. — [6] Ant. XI, 3, 6 . . . ταῦτα δὲ πάντα κινεῖται κατὰ βούλησιν τοῦ θεοῦ; vgl. auch ibid. I, 7, 1. — [7] Ibid. VIII, 4, 3: . . ἐκ σοῦ (θεοῦ) γῆς ἀκαρπίᾳ καὶ φθορᾷ λοιμικῇ κ. τ. λ. — [8] Vgl. o. S. 8, auch noch

bekämpft und entschieden zurückgewiesen hat, er konnte doch nicht neben der göttlichen Providenz „einen zur vollen Geltung kommenden blinden Zufall angenommen“ und als seine Ueberzeugung ein „zweites neben Gott wirkendes Prinzip“ anerkannt haben[1]).

Die Art und Weise, in welcher er an vereinzelten Stellen im B. J. von der εἱμαρμένη, τύχη u. s. w. redet, hat auch Paret (a. a. O. S. 814) zu dem Urteile veranlasst, „Josephus habe sich wirklich jene heidnischen Vorstellungen und Redensarten, die mit seinem Glauben als Israelit nicht im Einklang standen, vollends angeeignet“. Wenn wir aber in Erwägung ziehen, dass das Bestreben des Josephus, sich in seinen Schriften aus Rücksicht auf die griechisch-römische Welt, für welche er eben schrieb, an die griechische Ausdrucksweise und Vorstellung anzuschliessen, ganz besonders in seinem ersten Werke hervortritt, so dürfen wir wohl mit einiger Gewissheit annehmen, jene Aeusserungen seien nicht der Ausfluss seiner eigenen Ueberzeugung gewesen, jene Redensarten hätten nicht seine eigene Anschauung von dem Walten Gottes beeinträchtigt. Auffallend ist es ausserdem, dass unser Autor jene heidnischen Ansichten von der εἱμ. gerade an Stellen offenbart, an welchen von den römischen Soldaten die Rede ist. So fügt Josephus, nachdem er von dem durch das Straucheln über einen Stein herbeigeführten Untergange eines gewissen Sabinus erzählt hat, welcher als römischer Kriegsmann mit beinahe übermenschlichem Ungestüme die Feinde zurücktrieb, die Betrachtung hinzu: ἔνθα δὴ καταμέμψαιτ' ἄν τις ὡς φθονερὰν ἐπὶ ταῖς ἀρεταῖς τὴν τύχην[2]) κ. τ. λ., so erzählt

---

Ant. IV, 3, 2 . . . καὶ μηδὲν αὐτομάτως . . εἰς τέλος ἔρχεται; vgl. Zeller a. a. O. III[1] S. 389 ff.

[1]) Josephus erwähnt Ant. XV, 6, 3 die „Denkwürdigkeiten des Königs Herodes“, die er sicherlich benutzt haben wird. Vielleicht hat er den betreffenden Passus, dies wollen wir nur als eine Vermutung gelten lassen, eben diesen „Denkwürdigkeiten“ entlehnt. — [2]) B. J. VI, 1, 6.

er[1]) von einem anderen Helden des römischen Heeres, den er von der εἱμ. „verfolgt sein" lässt, so berichtet er[2]), wie Pudens, ein tapferer Römer, im Zweikampfe mit dem Feinde Jonathan von der τύχη „verraten" wurde. Josephus wollte, wie es scheint, an allen diesen Stellen in seiner gegen die römische Macht beabsichtigten Schmeichelei, welche auch bei anderen Gelegenheiten in fast unwürdiger Weise im B. J. bekundet wird, die für Menschen unbezwingliche Tapferkeit der römischen Truppen rühmen und hob hierbei hervor, dass nur in dem Wesen der τύχη, εἱμαρμένη, welche er im Anschluss an die griechische Vorstellung seinem Zwecke entsprechend als ein heimtückisches, boshaftes zeichnet, dem unüberwindlichen Mute der Römer eine Schranke gesetzt werden könne. Jedenfalls „können wir," sagt bereits Gerlach[3]), „mit Rücksicht auf die genannten Ausdrücke, welche an hellenische Anschauungsweise streifen, in diesen keine Schwierigkeiten sehen, denn, wenn sie nicht nur rhetorische Wendungen sind, so steht der Annahme nichts im Wege, dass auch hier Josephus sich bemüht, seine Anschauungen seinen Lesern annehmlicher darzustellen." Dass er in der That trotz solcher Ausdrücke, welche durch die Connivenz des Josephus gegen seine Leser hinlänglich erklärlich sind, nicht die heidnische Ansicht von der Schicksalsidee geteilt hat, das zeigt zur Genüge auch die Art und Weise, wie er den Griechen als Beweis der Schwäche ihres Zeus die Herrschaft der εἱμαρμένη über denselben vorhält[4]).

So besteht denn, dies ist das Ergebnis der vorhergehenden Betrachtung, zwischen der εἱμαρμένη, τύχη (Geschick, nicht Zufall, vgl. Ant. XVI, 11, 8) u. dgl. und dem Begriff der göttlichen πρόνοια bei Josephus nur ein formeller, kein wesentlicher Unterschied, vielmehr ist „Gott" und „Geschick" in seinen Schriften identisch. Allerdings könnte hiergegen auf die bekannte, vielbesprochene Stelle Ant. XVI, 11, 8 hingewiesen

[1]) Ibid. § 8. — [2]) Ibid. 2, 10. — [3]) A. a. O. S. 16. — [4]) C. Ap. II, 34.

werden, wo er die Bosheit des Herodes durch die Wirksamkeit der τύχη erklären will, welche „mächtiger als die weiseste Ueberlegung, durchaus mit Notwendigkeit die Handlungen der Menschen bestimmt“ und, wo er das „Geschick“ εἱμαρμένη nennt ὡς οὐδενὸς ὄντος, ὃ μὴ δι' αὐτὴν γίνεται. „Kann bei dieser Aeusserung,“ frägt Langen[1]), „die τύχη die göttliche Vorsehung bezeichnen?“ Josephus würde in diesem Falle doch ganz klar und bestimmt Gott zum Urheber des Bösen machen, und gerade „dieser fürchterliche Gedanke findet sich bei ihm sonst nie“. „Folglich,“ schliesst Langen, „haben wir hier eine Aeusserung vor uns, bei welcher Josephus „sich unter τύχη etwas anderes, als die göttliche Vorsehung denkt“ und zwar ist es „das Fatum gewesen, welches die Bosheit in unerhörtem Masse bei dem Könige zur Erscheinung brachte.“ Allein jene Worte des Josephus sind unserer Ansicht nach kein vollgültiger Beweis für die Annahme, er habe in der That in „irgend einer dunklen, nicht erklärbaren Notwendigkeit, in dem griechischen Fatum die bewirkende Ursache der Sünde“ erblickt. Denn in dem Bemühen, den Charakter gerade dieses Königs, welcher in freundschaftlichen Beziehungen zu den Römern stand, in möglichst günstigem Lichte erscheinen zu lassen, benutzte er bereitwillig die ihm bekannte heidnische Theorie von der τύχη, um die Handlungsweise jenes „Beförderers fremdländischer Sitten“ auf alle mögliche Art zu entschuldigen. So nahm er hierbei, wie man wohl zugeben wird, ohne weiteres griechische Vorstellungen und Begriffe, sofern sie ihm geeignet schienen, auf, selbst wenn sie mit seiner sonstigen Ueberzeugung nicht im Einklang standen. Von diesem Gesichtspunkte aus wird man jene Worte für keinen genügenden Beweis ansehen, um, auf sie allein gestützt, mit Langen „jenen Unterschied zwischen der Alles leitenden Vorsehung und der selbst das Böse durch den Menschen für blosses Werkzeug wirkenden τύχη“ als die eigene Meinung des Josephus zu

[1]) Theol. Quart. S. 30 ff. u. „Jud. i. Pal.“ S. 225.

constatieren. Aus dem bereits erwähnten Grunde lässt es sich denn auch erklären, dass er kein Bedenken trägt, die göttliche Vorsehung von demselben Könige, Herodes, als ἄδικος εἱμαρμένη[1]) bezeichnen zu lassen, um ihn eben als einen nicht durch eigenes Verschulden, sondern nur durch das Wirken der εἱμαρμένη, welche ihm nunmehr eine ἄδικος εἱμ. ist, ins Unglück geratenen Mann hinzustellen. Dass aber jene Bezeichnung der εἱμ. nicht zugleich die eigne Anschauung des Josephus von der εἱμ. involviert, bekundet allein der Umstand, dass er an zahlreichen Stellen[2]) die Gerechtigkeit der göttlichen Vorsehung betont und selbst von einer δικαία εἱμαρμένη[3]) spricht.

Das sind die wichtigsten Anschauungen des Josephus von Gottes Wesen, seinen Eigenschaften und seinem Verhältnisse zur Welt[4]).

Zweites Capitel.

Die Engel- und Dämonenlehre.

Die biblische Anschauung, die Engel als keine freie, unerschaffene, selbstständig waltende, sondern als von Gott erschaffene, von ihm abhängige und in seinem Auftrage wirkende Geister zu denken, ist auch in den Flavianischen Schriften anzutreffen; auch hierin folgt Josephus, wie in seiner theistischen Lehre, der biblischen Darstellung[5]).

Die Engel sind Geschöpfe Gottes, höherer und vorzüglicherer Art als der Mensch[6]). Sie sind überirdische, körper-

---

[1]) B. J. I, 32, 2 (Ende). — [2]) Vgl. o. S. 30. — [3]) B. J. IV, 10, 7. — [4]) Ueber die Ansicht des J. von dem Mitwirken Gottes bei allen menschlichen Handlungen, vgl. ausser Langen a. a. O. Gerlach a. a. O. S. 39. — [5]) Auch das Sirachbuch spricht von den Engeln als Geister, die „geschaffen sind“, vgl. c. XXXIX, 28. 29. Dem Philon sind sie Teile des Gotteswesens selbst, aus ihm hervorgegangene Potenzen. — [6]) Ant. I, 19, 1.

lose Wesen, welche als Diener Gottes im Himmel[1]) weilen. In Abhängigkeit von ihrem Schöpfer stehend, werden sie von ihm als Verkünder und Vollstrecker des göttlichen Willens in die sublunarische Welt ausgesandt, wobei sie dem Menschen als φάντασμα[2]) erscheinen. Ihre äussere Gestalt wechselt je nach dem Auftrage. Bald erscheinen sie als νεανίσκοι εὐπρεπείᾳ τῆς ὄψεως διαφέροντες[3]), als φάντασμα νεανίσκου μορφῇ[4]), als φ. νεανίᾳ καλῷ παραπλήσιον καὶ μεγάλῳ[5]), bald überhaupt als φαντάσματα ohne nähere Bezeichnung der Gestalt[6]). Scheinbar nehmen sie die den Menschen eigentümliche Lebensweise bei ihrem Verkehr mit diesen an; so gaben sich die drei Engel, welche zu Mamre dem Abraham erschienen, den Anschein, als ob sie Speise genössen[7]).

Dass die Engel von Gott zur Vollführung seiner Aufträge als Boten gesendet werden, geht aus unzähligen Stellen der Ant. hervor, wo ihre totale Abhängigkeit von Gott, nach dessen Willen sie handeln, betont wird; darauf weisen die steten Bezeichnungen als θεοῦ ἄγγελος, θεῖος ἀγγ. hin, sowie die immer wiederkehrende Bemerkung: „Gott schickte die Engel“ u. dgl.; nur nach göttlichem Willen erscheinen sie und werden wieder unsichtbar [ἀφανεῖς[8])]. Die Engel sind als die Gott nahe stehenden, von ihm erschaffenen himmlischen Wesen die in Genes. VI, 4 genannten „Söhne Gottes“[9]); sie haben mit dem Sündhaften und Unreinen nichts gemein, sie sind ἱεροὶ ἄγγελοι[10]).

---

[1]) Vgl. Ant. V, 8, 3: . . . εἰς οὐρανόν . . κ. τ. λ. u. a. St. — [2]) Ernesti a. a. O. S. 28 bemerkt, das φάντασμα bezeichne *non inanem imaginationem, sed naturam caelestem sub specie visibili.* — [3]) Ant. I. 11, 3. — [4]) Ibid. V, 6, 2. — [5]) Ibid. 8, 2. — [6]) Vgl. ibid. I, 20, 2. — [7]) Vgl. auch Baba Mezia 86 b: נראו (המלאכים) כמו שאכלו ושתו, und Midrasch rabba I Mos. s. 48. Merkwürdig ist, dass J. die Eselin Bileams nicht, wie es die Bibel erzählt (Numeri XXII, 27) und nach ihr LXX, den Engel Gottes. sehen, sondern das θεῖον πνεῦμα herannahen merken lässt (Ant. IV, 6, 3). — [8]) A. zahlr. St. — [9]) Wie J. übersetzt auch Philon die „Söhne Gottes“ durch ἄγγελοι θεοῦ, LXX aber: υἱοὶ τ. θ., Codex Alexandr. jedoch: ἀγγ. θ.; über die LA bei d. Kirchenvätern vgl. C. F. Hornemann: *Exercitt. critt. spec.* II p. 180—193. — [10]) B. J. II, 16, 4.

Als in der Nähe Gottes weilende Geister haben sie auch Kenntnis von dem den Menschen bevorstehenden Schicksale. So lässt Josephus in einer vom Bibeltexte abweichenden Form den Jacob das von ihm bezwungene φάντασμα, nachdem er erfahren, es sei ein ἄγγελος θεοῦ, befragen τίνα μοῖραν ἕξει[1].

Die Engel erscheinen sowohl als Verkünder der von Gott dem Menschen zugedachten Belohnungen und Verheissungen[2], als auch als Vollstrecker der Strafen, mit welchen Gott die Menschen züchtigt. In fast wortgetreuer Uebersetzung berichtet Josephus von den biblischen Erzählungen, in welchen die Engel als die vom Höchsten behufs Ausführung der Strafen gesandten Boten gezeichnet werden. So erscheint bei der über Israel unter Davids Regierung von Gott verhängten Pest ein Strafengel[3], so wurde der Untergang des Heeres Sanheribs von einem Engel Gottes ins Werk gesetzt[4].

Oft wird von Josephus die Thätigkeit Gottes, des Auftragenden, mit dem Wirken der Engel, der Beauftragten, als zusammenfallend dargestellt[5]. Bereits Genes. XVI, 7, 13, XVIII und XIX wird „Gott“ und „Engel Gottes“ abwechselnd für einander gesetzt, vgl. noch Exod. III, 2—7, Richt. VI, 11—25, XIII. u. a. St. Jedoch lässt Josephus auch einiges, was in der Bibel als Thätigkeit der Engel bezeichnet wird, Gott selbst thun. Gott selbst schlägt die Sodomiter mit Blindheit[6], während es die Bibel den Engeln zuschreibt (Genes. XIX, 11), Gott selbst verhinderte die Opferung Isaaks[7], nicht ein „Engel Gottes“, wie es Genes. XXII, 11 heisst u. s. w.

Gfrörer hat a. a. O. gegen unseren Schriftsteller ausser dem Vorwurf der pantheistischen Anschauung auch den der Annahme der philonischen Logoslehre erhoben. Dass diese

---

1) Ant. I. 20, 2. — 2) Vgl. Engelerscheinungen bei Abraham, Jacob, Gideon, Manoach u. a. — 3) Ant. VII, 13, 3. — 4) B. J. V, 9, 4. — 5) Bretschneider bemerkt a. a. O.: . . . *locis, ubi in V. T. Deus ipse et angelus Dei alter pro altero dicuntur, eandem dicendi rationem servavit* (Josephus). — 6) Ant. I, 11, 4. — 7) Ibid. 13, 4; vgl. auch ibid. IV, 6, 3 (Ende) mit Rücksicht auf Numeri XXII, 35.

Ansicht, Josephus habe sich die antibiblische Lehre von dem Logos angeeignet, auf einem unbegründeten Vorurteile beruhe, hat bereits Dähne[1]), der sonst in fast allen Stücken bei der kurzen Skizzierung der religionsphilosophischen Anschauungen unseres Autors der Ausführung Gfrörers folgte, erkannt; er lässt sich wenigstens auf eine Erörterung dieser wichtigen Frage nicht ein, sondern übergeht sie mit Stillschweigen. Mit voller Entschiedenheit aber wies Langen das Statuieren des philonischen Logos in den Schriften des Josephus zurück. „Weder Ant. I, 11, 2 (Erscheinung der drei Männer bei Abraham) noch ibid. II, 12, 1 (Erscheinung des brennenden Dornbusches[2]), erklärt er[3]), kommt irgend etwas vor, was zu der Vermutung Gfrörers Anlass böte, Josephus erkenne nach der Weise Philons den Logos an." Und in der That hat denn auch unser Geschichtsschreiber jene Ansicht von den Mittelwesen zwischen Gott und seinen Geschöpfen nicht geteilt. Gerade seine Denkart, die er in der Behandlungsweise des biblischen Stoffes offenbart, gerade seine theistische Lehre, die mit den biblischen Anschauungen übereinstimmt, seine mit voller Bestimmtheit und ganz besonderem Nachdruck an zahlreichen Stellen[4]) geäusserten Ansichten über eine unmittelbare Weltschöpfung durch Gott, der „keiner Mithelfer bei jenem Akte bedurfte", seine recht oft wiederkehrenden Anschauungen über die Erhaltung und Leitung der Welt durch unmittelbare Vorsehung und unmittelbares Wirken Gottes, alle diese Momente machen Gfrörers Ansicht vollkommen unhaltbar.

Neben dem Glauben an das Dasein der Engel ist bei Josephus auch der Glaube an die Dämonen [δαιμόνια[5]), δαίμονες[6])]

---

[1]) A. a. O. Schon Bretschneider sagt mit Recht a. a. O.: *Nihil J. de λόγῳ dicit.* — [2]) Dies sind die Stellen, an denen wir nach der Argumentation Gfrörers „auch bei J. den Begriff eines Mittelwesens, das halb Gott, halb Engel ist, haben". — [3]) Theol. Q. S. 26 A. 2. — [4]) Vgl. o. S. 21 ff. — [5]) Vgl. über diese Bezeichnung der bösen Geister bes. Grimms exeget. Handbuch zur Sapient. S. 83 A. — [6]) B. I, J. 30, 7 sind δαίμονες die abgeschiedenen Geister, die Manen.

vorherrschend; er redet oft von den bösen Geistern. Ueber den Ursprung der Dämonen äussert er sich B. J. VII, 6, 3; hier erklärt er, die Dämonen seien die Geister böser (verstorbener) Menschen[1]. Josephus, der gar wohl wusste, was dem Geschmacke seines Publikums zusagen mochte, berichtet oft von den bösen Geistern in der abenteuerlichsten Weise. Er lässt das Haus des Herodes durch irgend einen Dämon verödet sein[2], Menschen werden, wie er zu berichten weiss, durch die bösen Geister geschädigt, von ihnen „besessen"[3], sogar getödtet[4]. Er kennt auch eine Wurzel Baaras, welche die Kraft besitzt, die Dämonen zu vertreiben[5]. Ausserdem erzählt er, wie bereits Salomo von Gott[6] die Macht über die Dämonen zum Nutzen und Heile der Menschen erhalten habe. Salomo hat, berichtet Josephus[7], es verstanden, durch gewisse Sprüche Krankheiten zu heilen; er hat auch Sprüche und Beschwörungsformeln, durch welche böse Geister gebannt werden können, um nicht mehr wiederzukehren, der Nachwelt hinterlassen[8]. Bei dieser Gelegenheit gedenkt er nach den einleitenden Worten: *καὶ αὕτη μέχρι νῦν παρ' ἡμῖν ἡ θεραπεία πλεῖστον ἰσχύει* eines speciellen Falles, der sich zu seiner Zeit ereignet habe. Der Beschwörer Eleasar[9] habe, erzählt er, in

---

1) Es heisst ibid.: *τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια, ταῦτα δὲ πονηρῶν ἐστὶν ἀνθρώπων πνεύματα*; vgl. Langen: Jud. in P. S. 322 A. 55. — 2) B. J. I, 32, 2. — 3) Ant. VIII, 2, 5. — 4) B. J. VII, 6, 3. — 5) Ibid. IV, 8, 4. VII, 6, 3. — 6) Ant. VIII, 2, 5. Natürlich werden, wie aus dieser Stelle u. a. hervorgeht, die Dämonen als keine gegen Gottes Willen wirkende Mächte, sondern als von Gott abhängige Wesen gedacht. — 7) Ibid. — 8) Das im Talmud, Pesachim 56 a erwähnte ספר רפואות, welches der König Hiskija verbarg, enthielt wahrsch. magische Kuren und Beschwörungen. Salomo wird als Autor dieses Werkes bezeichnet, vgl. bes. Maimonides' Mischna-Commentar a. l.: שלמה חבר ספר רפואות וגו׳. Auch die Midrasch-Litteratur weiss vieles von Salomons Wunderkraft zu erzählen, vgl. z. B. Targum scheni zu Esther. — 9) Dieser Eleasar war wohl ein Essener gewesen. Denn gerade das einsiedlerische Ordensleben der Essener war, wie Grätz in der Gesch. d. Juden III, S. 525 ff. (Note 10) bemerkt, besonders dazu angethan, solche Ausgeburten zu erzeugen. Sie waren es, welche nach dem Berichte des

Gegenwart des Vespasian und anderer vornehmer Römer einen Dämon mit einem Ringe und einer in Salomons Zauberbuche vorgeschriebenen Wurzel (wahrscheinlich die bereits genannte Wurzel Baaras) aus der Nase eines Besessenen herausgezogen und vermittelst Salomons Namen und Erwähnung einiger Formeln beschworen, fortan von der Besitzergreifung jenes Mannes abzustehen.

Drittes Capitel.

Die Lehre von der Welt.

Wie bereits[1]) erwähnt worden, nimmt Josephus als bibelgläubiger Jude an, dass von Gott alles ins Dasein gesetzt wurde, er glaubt an eine unmittelbare Weltschöpfung durch Gott. Am ausführlichsten bespricht er die Schöpfung der Welt (ἡ τοῦ κόσμου κατασκευή)[2]) in Ant. I, 1, 1. 7, 1. Gott selbst schuf das All οὐ χερσίν, οὐ πόνοις, οὐ δὲ τινῶν συνεργασαμένων ἐπιδεηθείς[3]). Offenbar polemisiert Josephus mit diesen nachdrücklichst hervorgehobenen Worten gegen die im Altertume allgemein bekannte Anschauung Platos, der die Welt durch mehrere Demiurgen geschaffen sein liess (Timäus 41 C), sowie auch gegen Philons Ansicht, die Welt sei als Werk des Logos geschaffen worden, und Gott habe bei der Menschenschöpfung mehrere Mitbildner zugezogen[4]).

Josephus (B. J. II, 8, 6) bei ihren Heilungen zum Nutzen der Seele und des Leibes gewisser Wurzeln und Steine von eigentümlicher Beschaffenheit sich bedienten und zugleich die Lektüre alter Schriften eifrig betrieben. aus denen sie eben die Kunst, Dämonen zu beschwören und auszutreiben, sowie böse Krankheiten zu bannen, lernten. Vgl. noch B. J. IV, 8, 3 u. 4.

[1]) Vgl. o. S. 21. — [2]) Ant. Prooem. § 4. — [3]) C. Ap. II, 22, vgl. Jesaias XL, 13, 14. — [4]) Vgl. besonders: *De mundi opificio* p. 15, § 24 u. Müllers Commentar in seiner Ausgabe jener Schrift.

Den Schöpfungsbericht der Bibel beginnt er mit den Worten. Ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανόν κ. τ. λ. Durch das ἔκτισε tritt der Begriff einer wirklichen Schöpfung durch Gott nicht ganz klar hervor, jedoch hat unser Autor, wie wir mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit behaupten zu können glauben, nicht die heidnische Vorstellung von der Entstehung der Welt geteilt, nach welcher Gott nicht Weltschöpfer, sondern nur ein die Welt aus der ὕλη ἄμορφος[1]) bildender Werkmeister ist. Denn an anderen Stellen, wie c. Ap. II, 10 nennt er Gott den ποιήσαντα[2]) τὸν οὐρανὸν κ. τ. λ. wodurch ein Beweis für den schwankenden und abwechselnden Gebrauch von κτίζειν und ποιεῖν gegeben ist. Ausserdem spricht er nichts von einer Urmaterie. Denn die Worte: ταύτης (γῆς) δ'ὑπ' ὄψιν οὐκ ἐρχομένης . . . κατανοήσας τὴν ὅλην ὕλην διεχώρισε[3]) sagt Josephus nicht im Hinblick auf ὕλη als *prima materia,* sondern er versteht darunter nach Genes. I, 2 den von Gott erschaffenen Stoff der noch ungeordneten Erde, welcher nicht an und für sich unsichtbar, sondern nur deshalb nicht gesehen wurde, weil er von der Finsternis verhüllt war. Josephus führt das Dasein der Welt auf eine wirkliche, unmittelbare Schöpfung Gottes zurück, wobei er freilich nicht bestimmt von einer *creatio ex nihilo,* wie etwa das II. Makkabäerb. mit den Worten ἐξ οὐκ ὄντων (VII, 28) spricht. — Wie die Welterschaffung so ist auch die Welterhaltung durch unmittelbares Wirken Gottes vermittelt, vgl. o. S. 28 ff. Das Entstandensein der Welt[4]) wird von Josephus auf den göttlichen Willen zurückgeführt, vgl. c. Ap. II, 22[5]) ἀλλ' αὐτοῦ (θεοῦ) καλὰ θελήσαντος

---

[1]) Vgl. Sapient. XI, 17, wo von einer Schöpfung aus „gestaltlosem Stoffe" die Rede ist; Grimms Commentar a. l. Ueber Philons Lehre, von der ὕλη vgl. Schürer a. a. O. S. 661 u. Grimm a. a. O. S, 21 2 A. — [2]) Auch Aquila, Symmachos, Theodotion haben bei ihren Schöpfungsberichten ἔκτισεν; vgl. Frankel: Paläst. Exegese u. s. w. S. 35 u. bes. S. 36 A. 6. — [3]) Ant. I, 1, 1. — [4]) Das Weltgebäude heisst als wohlgeordneter und gegliederter Organismus ὁ κόσμος, auch ἡ ὅλη οὐσία, τὰ ὅλα a. m. St. — [5]) Ibid. gibt Josephus den Verlauf der Schöpfung,

καλῶς ἦν εὐθὺς γεγονότα. Diese Anschauung, dass die Welt als Werk Gottes durch seinen blossen Willen ins Dasein gesetzt wurde, entspricht der biblischen Lehre, nach welcher die Welt durch den Ausdruck des Willens, das Wort Gottes, entstand.

Um nicht bereits Erwähntes zu wiederholen, weisen wir hinsichtlich des von Gott bestimmten Laufes der Gestirne[1]) auf S. 42 hin. Hier sei nur noch dieses berichtet.

Die Erde ruht in der Mitte des Weltalls[2]) und ist dem Menschen überlassen[3]); näheres über die Gestalt der Erde weisen die Schriften des Josephus nicht auf. Ausser Sonne, Mond, Sterne[4]) erwähnt unser Schriftsteller auch die sieben Hauptplaneten[5]), den Zodiakus[6]), eine Mondfinsternis[7]), einen Kometen[8]) u. a. m.

Dem Universum steht eine Vernichtung bevor, die teils durch des Feuers, teils durch des Wassers Macht herbeigeführt werden wird. Josephus lässt nämlich den Adam, dem er die Gabe des Vorherwissens zukünftiger Ereignisse zuschreibt[9]) prophezeien ἀφανισμὸν τῶν ὅλων ἔσεσθαι, τὸν μὲν κατ' ἰσχὺν πυρός, τὸν ἕτερον δὲ κατὰ βίαν καὶ πληθὺν ὕδατος[10]).

Auch die vier Elemente (στοιχεῖα), die seit Plato und

---

den er nach der Genesis im Anfange seiner Ant. geschildert hat, in den Hauptzügen wieder.

[1]) Ant. I, 1, 1: κινήσεις καὶ δρόμοι, ibid. III, 7, 7 φοραί κ. τ. λ. — [2]) Ibid. III, 7, 7: τὸν μεσαίτατον τόπον ἔχει. Dass die Erde unbeweglich in der Mitte des Weltalls liege, ist eine bekannte Ansicht griechischer Philosophen (Stoiker u. a.) gewesen. — [3]) Ibid. 6, 4. 7, 7. — [4]) A. m. St. — [5]) Ibid. 7, 7. — [6]) Ibid. — [7]) Ibid. XVII, 6, 4. — [8]) B. J. VI, 5, 3; hier erzählt er in seinem Berichte von den der Zerstörung Jerusalems vorangegangenen Wunderzeichen auch von einem ἄστρον . . κομήτης, welcher in Gestalt eines Schwertes ein Jahr lang über der Stadt sich befand; vgl. Tacitus Histor. V, 13 und Berachot 58b: R. Josua berechnete (im I. Jahrh. p. Chr.) die Erscheinung eines כוכבא דשביט (Komet). — [9]) Vgl. bes. Hamburger: Geist d. Agada v. Adam. — [10]) Ant. I, 2, 3. Von einer Zerstörung des Weltalls durch Feuer und Wasser spricht auch Plato (Timäus p. 22b: φθοραὶ . . ἔσονται πυρὶ μὲν καὶ ὕδατι κ. τ. λ.) u. a. Schriftsteller des Altertums.

Aristoteles allgemein als Bestandteile des Weltgebäudes anerkannt waren, finden sich bei Josephus erwähnt. Bei der Symbolisierung der Geräte des Stiftszeltes[1]) nennt er nämlich als die vier στοιχεῖα: γῆ, θάλασσα, ἀήρ, πῦρ; vgl. auch B. J. I, 19, 4[2]).

Josephus teilt, um in aller Kürze seine Anschauungen über die organischen Wesen klarzulegen, die im Altertume[3]) bekannte Sage von dem ursprünglichen Sprachvermögen aller Tiere mit[4]). Er unterscheidet 3 Klassen unter den belebten Wesen (τὰ ζῷα) in Ant. I, 1, 1: τὸ τῶν τετραπόδων γένος, τὰ ζῷα μετάρσια (Vögel), τὰ ζ. νηκτά (Amphibien und Fische), vgl. hiermit ibid. 3, 8: . . . τῶν τε χερσαίων καὶ νηκτῶν, καὶ ὅσα τὴν μετάρσιον χώραν ἔχει κ. τ. λ. und ibid. VIII, 2, 5: καὶ τῶν τ'ἐπιγείων ἁπάντων ζῴων, καὶ τῶν νηκτῶν καὶ τῶν ἀερίων u. a. St.

Schliesslich sei hier noch erwähnt, dass die Naturanschauung des Josephus einen vollkommen teleologischen Charakter verrät[5]).

Viertes Capitel.

Die Lehre von dem Menschen.

Josephus, den wir im vorigen Capitel dem biblischen Berichte von der Schöpfung im allgemeinen folgen sahen, nahm auch die biblische Erzählung von der Erschaffung des Menschen durch Gott in seine Schriften auf. Die τοῦ ἀνθρώπου κατασκευή[6]), die ἀνθρωπογονία[7]) ist ihm der vorzüglichste Theil der Schöpfung[8]), der Mensch gilt ihm als die Krone dieser Welt, als

---

[1]) Ant. III, 7, 7. — [2]) Hier lässt J. den Herodes zu dem durch ein Erdbeben beunruhigten Volke sprechen: . . τὰ τῶν ἀψύχων κινήματα . . . φυσικὰ γὰρ τὰ τῶν στοιχείων πάθη κ. τ. λ. — [3]) Vgl. z. B. Plato Polit. 272 C., die Fabeln Aesops, in denen es oft heisst: ὅτε ἦν ὁμόφωνα τὰ ζῷα υ. a., vgl. auch Bloch a. a. O. S. 24. — [4]) Ant. I, 1, 4. — [5]) Wir verweisen nur auf Ant. IV, 8, 42 hin: ἐπ' ὠφελείᾳ ταῦτα τῶν ἀνθρώπων γεγονέναι. — [6]) Ant. I, 1, 2. — [7]) C. Ap. I, 8. — [8]) Ibid. Hier hebt er die Erschaffung des Menschen ganz besonders aus dem alles umfassenden Gebiete der Schöpfung hervor: καὶ τούτων . . καὶ τὴν τῆς ἀνθρωπογονίας παράδοσιν κ. τ. λ.

das schönste unter allen von Gott geschaffenen irdischen Wesen[1]). Er ist, lehrt Josephus mit der Bibel, von Gott als Herr über die ganze Natur gesetzt; vgl. Ant. I, 3, 8: δεσπότας γὰρ ἁπάντων ὑμᾶς εἶναι πεποίηκα τῶν τε χερσαίων κ. τ. λ.

Besonders ausführlich wird im ersten Capitel der Ant. (I, 1, 2) über den Menschen, seine Entstehung und Zusammensetzung gesprochen. Inbezug auf diese Stelle, wo es heisst: ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς λαβὼν καὶ πνεῦμα ἐνῆκεν αὐτῷ καὶ ψυχήν erklärt Langen[2]) das daselbst vorkommende πνεῦμα für den „denkenden Geist", d. h. für den νοῦς und constatirt auf diese Weise bei unserem Autor die „platonische anthropologische Trichotomie von σῶμα, ψυχή und νοῦς". Jedoch muss gegen die Behauptung Langens eingewendet werden, dass πνεῦμα ein in der griechischen Philosophie feststehender Terminus war, über dessen Sinn an unserer Stelle gar kein Zweifel sein kann. Es ist nämlich identisch, nicht mit νοῦς, sondern mit dem, was wir etwa „animalische Lebenswärme" nennen würden und steht unterhalb des Begriffes der ψυχή[3]). Um so weniger kann bei Josephus πνεῦμα „nur den ‚denkenden Geist' bezeichnen", als er Ant. III, 11, 2 das Verbot des Blutgeniessens mit den Worten: ψυχὴν αὐτὸ (αἷμα) καὶ πνεῦμα νομίζων begründet. Und gerade hier kann πνεῦμα nicht den „denkenden Geist" bezeichnen, da es eben mit Rücksicht auf die ζῷα im engeren Sinne, die Tiere, gesagt wird, über welche jener Passus handelt. Uebrigens steht bei demselben, bereits an die Noachiden ergangenen Verbote in Ant. I, 3, 8 als Begründung hinzugefügt: ἐν τούτῳ (αἵματι) γάρ ἐστιν ἡ ψυχή „in dem Blute ist das Lebensprincip"; es umfasst hier der Begriff der ψυχή zugleich denjenigen des πνεῦμα.

Mit voller Bestimmtheit bezeichnet Jesephus die ψυχή als

[1]) Ant. Prooem. § 4: . . τῶν ἐπὶ γῆς ἔργων τοῦ θεοῦ τὸ κάλλιστόν ἐσμεν ἄνθρωποι, vgl. ibid. VIII, 4, 3: ᾧ δὲ τῶν ἄλλων ζῴων ὑπὸ σοῦ, δέσποτα, κρείττονες γεγόναμεν. — [2]) Th. Q. S. 22 u. „Jud. in Pal." S. 356. — [3]) Vgl. auch Freudenthal: IV. Makk. u. s. w. S. 163 Note 12.

das Lebensprincip des Menschen. „Womit immer,“ heisst es in der bekannten Rede des Eleazar[1]), „eine Seele sich verbindet, das lebt und gedeiht, wovon sie sich trennt, das welkt und stirbt.“ So entsteht also erst durch die Verbindung der Seele mit dem Körper das Leben und Wirken des Menschen.

An unzähligen[2]) Stellen lässt Josephus die ψυχή dem σῶμα gegenübergestellt sein. „Der Körper ist sterblich und aus einem vergänglichen Stoffe gebildet“[3]), er wird daher θνητὴ φύσις[4]) genannt und erhält die in der griechischen Philosophie geläufige Bezeichnung σάρξ[5]) sowie die Prädicate μιαρόν[6], ἀναιδέστατον; kurz ist er τῆς ψυχῆς ἀλλότριον[7]). Dagegen ist die Seele ἀθάνατος ἀεί[8]), sie besitzt ἀθανασία[9]), verkehrt mit der Gottheit, mit der sie in naher Beziehung steht[10]); sie ist ein Teil Gottes (θεοῦ μοῖρα)[11]). Mit diesem letzten Ausdruck, welcher der griechisch-philosophischen Terminologie entlehnt ist, ist aber nicht bei unserem Schriftsteller an die stoische Anschauung zu denken, welche die Seele durch Emanation aus dem allgemeinen Weltgeiste entstehen und in ihn zurückfliessen lässt und sie hinsichtlich ihrer Vernünftigkeit geradezu μέρος, ἀπόρροια θεοῦ u. a. nennt. Vielmehr kann Josephus jenen Terminus nur in dem Sinne der biblischen Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott gebraucht haben, da unmittelbar darauf auf eine persönliche Fortdauer nach dem Tode, auf Belohnung und Strafe im Jenseits hingewiesen wird. Es muss dieser Ausdruck μοῖρα θεοῦ mit Langen[12]) „in der Weise verstanden werden, wie die dem Eleazar in den Mund gelegten Worte, dass die in dem jetzigen Zustande des Menschen vorhandene Verbindung des Göttlichen mit dem Sterblichen unangemessen sei[13]); auch hier ist das Göttliche die Seele, als

---

[1]) B. J. VII, 8, 7, Ant. IV, 8, 40. — [2]) B. J. II, 8, 11. III, 8, 5. V, 12, 4 (Ende). VI, 1, 5, c. Ap. II, 24 u. a. m. — [3]) B. J. III. 8, 5. — [4]) Ibid. VII, 8, 7. Ant. XV, 10, 4. — [5]) B. J. VI, 1, 5. Ant. XIX, 7, 1 (Ende). — [6]) B. J. I, 32, 3. — [7]) Ibid. III, 8, 5. — [8]) Ibid. — [9]) Ibid. VII, 8, 5. Ant. XVII, 13, 5. — [10]) Ibid. VII, 8, 7: θεῷ δ'ὁμιλοῦσαι (αἱ ψοχαὶ) κατὰ συγγένειαν. — [11]) Ibid. III, 8, 5. — [12]) Th. Q. S. 24, Jud. i. P. S. 358. — [13]) B. J. VII, 8, 7.

das unvergängliche, nicht von der Erde genommene Element der menschlichen Natur.“

Die Seele ist, wie Gott selbst[1]), unsichtbar. „Man sieht sie nicht, wenn sie im Körper weilt, auch nicht, wenn sie mit demselben sich verbindet oder von ihm scheidet[2])“. Sie ist ihrem Wesen nach einfach und unterliegt keiner Wandlung[3]). Trotzdem ist sie die bewirkende Ursache aller Veränderungen im menschlichen Körper, in dem sie Grosses wirkt und den sie zum ὄργανον αἰσθανόμενον, zum sinnbegabten Werkzeuge macht[4]).

Es muss dahin gestellt bleiben, ob Josephus die zu seiner Zeit allgemein verbreitete[5]) Anschauung von der Präexistenz der Seele vollkommen anerkannt hat. Denn, zugegeben, dass die Essener, wenn wir seinem Berichte trauen dürfen, gelehrt haben, die Seelen wohnten ursprünglich im feinsten Aether, aus welchem sie durch sinnlichen Liebesreiz herabgezogen würden[6]), so hat damit Josephus noch nicht seine eigene Meinung vorgetragen. Und c. Ap. II, 24[7]), wo unser Geschichtsschreiber eine Reinigung durch Waschen nach dem Beischlafe für geboten hält (vgl. Levit. XV, 18) und zur Begründung die Worte anführt: ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐγγίνεται μολυσμός, ὡς πρὸς ἄλλην χώραν ὑποβαλόντων, zeigt doch wohl nur das Bestreben des Josephus, jüdische Gesetze durch geläufige griechische Philosophenansichten zu stützen[8]); mit Gewissheit aber aus dieser Aeusserung auf eine völlige Anerkennung jener Doctrin seitens unseres Autors schliessen zu wollen, dürfte zu gewagt sein. Nähere Expositionen des Josephus, welche mit Sicherheit eine Annahme jener griechischen Lehre nachweisen würden, sind in seinen Schriften nicht vorhanden.

Auch darf es uns nicht Wunder nehmen, in seinen

---

[1]) Vgl. o. S. 19. — [2]) Ibid. § 5. — [3]) Ibid. μίαν φύσιν ἔχουσα τὴν ἄφθαρτον. — [4]) Ibid. — [5]) Vgl. z. B. unter d. jüd. Hellenisten: Sapient. VIII, 19—20 u. Philon a. m. St. — [6]) B. J. II, 8, 11. — [7]) Vgl. Müllers Commentar z. St. — [8]) Vgl. o. S. 8 A. 1.

Werken die von unzähligen griechischen Philosophen vorgetragene Anschauung von dem Leibe als Gefängnis der Seele wiederzufinden. „Das Leben der Seele im Körper ist,“ heisst es bei Josephus[1]), „ein Unglück“, „die Seele leidet im Leibe und ist als tot zu betrachten, so lange sie von den Fesseln desselben gehemmt wird,“ erst, „wenn sie von dem Gewichte, das sie auf die Erde niederzieht, errettet wird, ist sie frei,“ „der Tod ist eben für die gefesselte Seele eine Erlösung“. Aber auch hier glauben wir nicht entscheiden zu können, ob Josephus diese Ansicht vollkommen als die seinige bekennt. Denn jene Aeusserungen in der bereits genannten Rede des Eleazar finden wohl ihre genügende Erklärung in dem Bemühen des Josephus, gerade in den rhetorischen Stellen seiner Schriften mit Rücksicht auf seine heidnischen Leser Lehren, welche besonders in der griechisch-römischen Welt Verbreitung gefunden hatten, vorzubringen. Ohne Bedenken wird er hierbei auch das seiner sonstigen Ueberzeugung Widersprechende angewendet haben, wenn es nur seiner jedesmaligen Tendenz entsprechend schien[2]). In diesem Sinne bemerkte bereits Bretschneider a. a. O. (S. 54 A. 95 (Ende) im Hinblick auf unsere Stelle: *Josephum Graecorum more et in Graecorum gratiam hic philosophatum esse* . . . Jene daselbst ausgeführten Gedanken beweisen daher nur, dass auch unser Schriftsteller die griechischen Anschauungen über die menschliche Seele gekannt hatte, man kann dies aber noch nicht mit Bestimmtheit für den Ausdruck der eigenen Meinung und Ueberzeugung des Josephus selbst ausgeben. Ausserdem ist in Betracht zu ziehen, dass für eine zweite Stelle, c. Ap. II, 24:

---

[1]) B. J. VII, 8, 7. — [2]) Wir erinnern nur an B. J. III, 8, 5, an die Rede, welche J. in der Höhle von Jotapata gehalten haben will, um seine Gefährten vom Selbstmorde abzuhalten. Hier lässt er denn ein inniges Band zwischen Leib und Seele bestehen, er nennt ibid. σῶμα καὶ ψυχὴν τὰ φίλτατα. Hier hören wir ihn überhaupt, weil in einer der Absicht des Eleazar gerade entgegengesetzten Tendenz, anders als B. J. VII, 8, 7 über die menschliche Seele reden.

ἐμφυομένη σώμασι κακοπαθεῖ ἡ ψυχή das o. S. 57 Bemerkte Geltung hat; genauere Andeutungen sind uns aber in den Flavianischen Schriften hinsichtlich dieses Punktes nicht erhalten. Wir müssen daher wohl auf ein sicheres Resultat in dieser allerdings wichtigen Frage Verzicht leisten.

Es erübrigt uns nun noch, folgende anthropologische Anschauungen des Josephus zu erwähnen. Der Mensch hat von Gott seine Seele erhalten und somit sein Leben[1]), Gott ist ὁ κτίσας ψυχάς u. a. m.[2]). Nur in Gottes Macht steht es, unsere Seele, die ein δῶρον, παρακαταθήκη τοῦ θεοῦ ist, wieder zu nehmen[3]). Der Selbstmord (αὐτοχειρία) ist als Frevel gegen die Gottheit anzusehen. „Ueberall," heisst es in der bekannten Rede des Josephus in der Höhle zu Jotapata, „in der ganzen Natur, allem, was lebt ist der Selbstmord fremd . . . Wenn jemand dasjenige, was ein Mensch ihm anvertraut, verdirbt oder schlecht verwaltet, so gilt er für einen treulosen und schlechten Menschen. Wenn nun aber vollends ein Mensch das Pfand des Himmels aus dem Leibe gewaltsam entfernt, wie sollte dieser dem rächenden Arme Gottes entgehen? Die Seelen derer, welche gegen sich selbst gewütet, nimmt die finstere Unterwelt auf, und Gott wird auch an ihren Nachkommen den Frevel gegen Leib und Seele heimsuchen. Darum hasst Gott den Selbstmord und der weiseste Gesetzgeber straft ihn[4])." Vgl. hierzu B. J. IV, 1, 10. 5, 1 (Ende), Ant. II, 6, 9: οὐ γὰρ ἀξιώσομεν ἡμεῖς . . . ἑαυτοὺς ἀνελεῖν; ibid. V, 8, 12 (Simsons Selbstmord) und VI, 14 (das Urteil über Sauls Selbstmord).

---

[1]) A. m. St. vgl. o. S. 28. — [2]) B. J. III, 8, 5. Ant. I, 13, 2 u. a. m. — [3]) Ibid. Der Tod wird Ant. VII, 15, 1 genannt ἡ κοινὴ ὁδός ἁπάντων τῶν τε νῦν ὄντων καὶ τῶν ἐσομένων, Ant. XII, 6, 3: ἡ εἱμαρμένη πορεία d. h. der von Gott, dem Herrn über Leben und Tod, bestimmte Weg, vgl. noch Ant. IV, 8, 48: . . κατὰ βούλησιν θάνατον πάσχοντας θεοῦ; ibid. 8, 2: ἐπεὶ τῷ θεῷ δοκοῦν ἤδη . . δεῖ με τοῦ ζῆν ἀπελθεῖν. Hinsichtlich der menschlichen Lebensdauer vgl. Ant. I, 3, 9. 6, 5 (hierzu Gerlach a. a. O. S. 33) und ibid. XVII, 6, 1. — [4]) Vgl. hierzu Zipser a. a. O. S. 177.

Schliesslich sei hier noch etwas hinsichtlich der Frage, ob Josephus die Lehre von der Auferstehung des Leibes anerkannt habe, berichtet. Bretschneider sagt a. a. O. S. 50: *Mortuorum resurrectionem ne verbulo quidem commemoravit Josephus,* ebenso lautet Parets Urtheil: „Was den Unsterblichkeitsglauben betrifft, so findet er sich in derjenigen Form, welche die gemeinjüdische war, nämlich als Glaube an die Auferstehung der Todten bei Josephus nicht[1].“ Auch Langen fällt es auf, dass unser Schriftsteller „nie, weder historisch, noch seine eigne Ansicht aussprechend, von der Auferstehung des Leibes redet[2]“. Allein es liegen doch einzelne Andeutungen in dieser Beziehung in den Schriften des Josephus vor.

Zunächst gilt es wohl nunmehr für sicher, dass Josephus bei der Darlegung der pharisäischen Anschauungen dieser Sekte nicht die Lehre von der Seelenwanderung zuschreiben wollte. Denn das B. J. II, 8, 14 vorkommende εἰς ἕτερον σῶμα . . . μεταβαίνειν braucht um soweniger jene heidnische Lehre anzudeuten, als das ἕτερον σῶμα durchaus nicht einen einer zweiten, fremden Person gehörigen Körper bezeichnen muss; es kann vielmehr das ἕτερον σ. einen und denselben Leib bedeuten, der aber anderer Art ist, sich in einem reineren Zustande befindet; alsdann würde ἕτερον σ. dem ἀλλοῖον σ. entsprechen[3]. Ausserdem beweist aber die Fassung in Ant. XVIII, 1, 3[4]: ταῖς δὲ (ψυχαῖς) ῥᾳστώνην τοῦ ἀναβιοῦν, dass Josephus der hellenischen Einkleidung einer jüdischen Vorstellung sich auch hier bediente. Aus Furcht vor dem Spott der heidnischen Welt gab eben Josephus, welcher seiner Tendenz gemäss in seiner Darstellung, was immer bei seinen Lesern Anstoss erregen konnte, zu vermeiden sich bemühte, der Lehre von der Auferstehung eine Form, in der sie sich

---

1) A. a. O. S. 813. — 2) Jud. i. Pal. S. 357. — 3) Man könnte wohl auch ἱερὸν σῶμα lesen, vgl. ἁγνὸν σῶμα B. J. III, 8, 5! — 4) Vgl. Schürer a. a. O. S. 433 A. 3.

mit der platonisch-pythagoreischen Ansicht von der Seelenwanderung zu berühren schien.

Ausser jenen Stellen, welche nur die Anschauung der Pharisäer wiederspiegeln, ist noch c. Ap. II, 30 als besonders wichtig heranzuziehen[1]). Hier führt Josephus den Gedanken aus, dass das Judentum keinen bürgerlichen Lohn für die Tugendhaften bestimme, dass vielmehr ein göttlicher Lohn erst nach dem Tode durch Erweckung und Erlangung eines neuen, besseren Seins zu erwarten sei. „Jene," sagt Josephus, „welche das Gesetz hüten und, wenn es erheischt wird, mutvoll für dasselbe sterben, werden nach Gottes Gewähr wiedererstehen und eines besseren Lebens nach dem Umlaufe der Zeiten teilhaftig werden"[2]). Es erwartet demnach den Gerechten und Frommen ein neues, besseres Dasein nach seiner Palingenesie. Näheres über dieses andere Leben ist in den Werken des Josephus nicht mitgeteilt. Nur vgl. man noch B. J. III, 8, 5, wo er sich in dieser Weise äussert: „Wer nach der Ordnung der Dinge das Leben verlässt, dessen Seele erlangt wegen ihres Gehorsams den heiligsten Ort im Himmel, von wo aus sie wieder nach dem Ablauf der Zeiten in einen reinen Körper versetzt wird"[3]). Wie aus diesen Worten ersichtlich, werden die Gerechten neben den geistigen Genüssen im Himmel, dem καθαρὸς τόπος[4]), wo sie, frei von allem Uebel (πάσης συμφορᾶς ἀπαθεῖς), im Zustande vollkommener Reinheit und Befriedigung[5]), seliger Wirksamkeit und unbeschränkter Macht teilhaftig sind[6]), die Palingenesie erlangen.

Wenn nun auch Josephus an den letztgenannten Stellen aus dem bereits erwähnten Grunde das ihm ohne allen Zweifel wohlbekannte Dogma der Auferstehung in zweideutiger Fas-

[1]) Ant. VIII, 9, 1. 13, 3 (Erweckung des toten Knaben durch Elia) und IX, 8, 6 (Ende) sind lediglich den biblischen Erzählungen entnommen und daher für die eigene Ansicht des Josephus minder bedeutend. — [2]) . . ἔδωκεν ὁ θεὸς γενέσθαι τε πάλιν καὶ βίον ἀμείνω λαβεῖν ἐκ περιτροπῆς (αἰώνων). — [3]) . . ἔνθεν ἐκ περιτροπῆς αἰώνων ἁγνοῖς πάλιν ἀντενοικίζονται σώμασιν. — [4]) B. J. VII, 8, 7. — [5]) Ibid. I, 33, 2. — [6]) Ibid. VII, 8, 7.

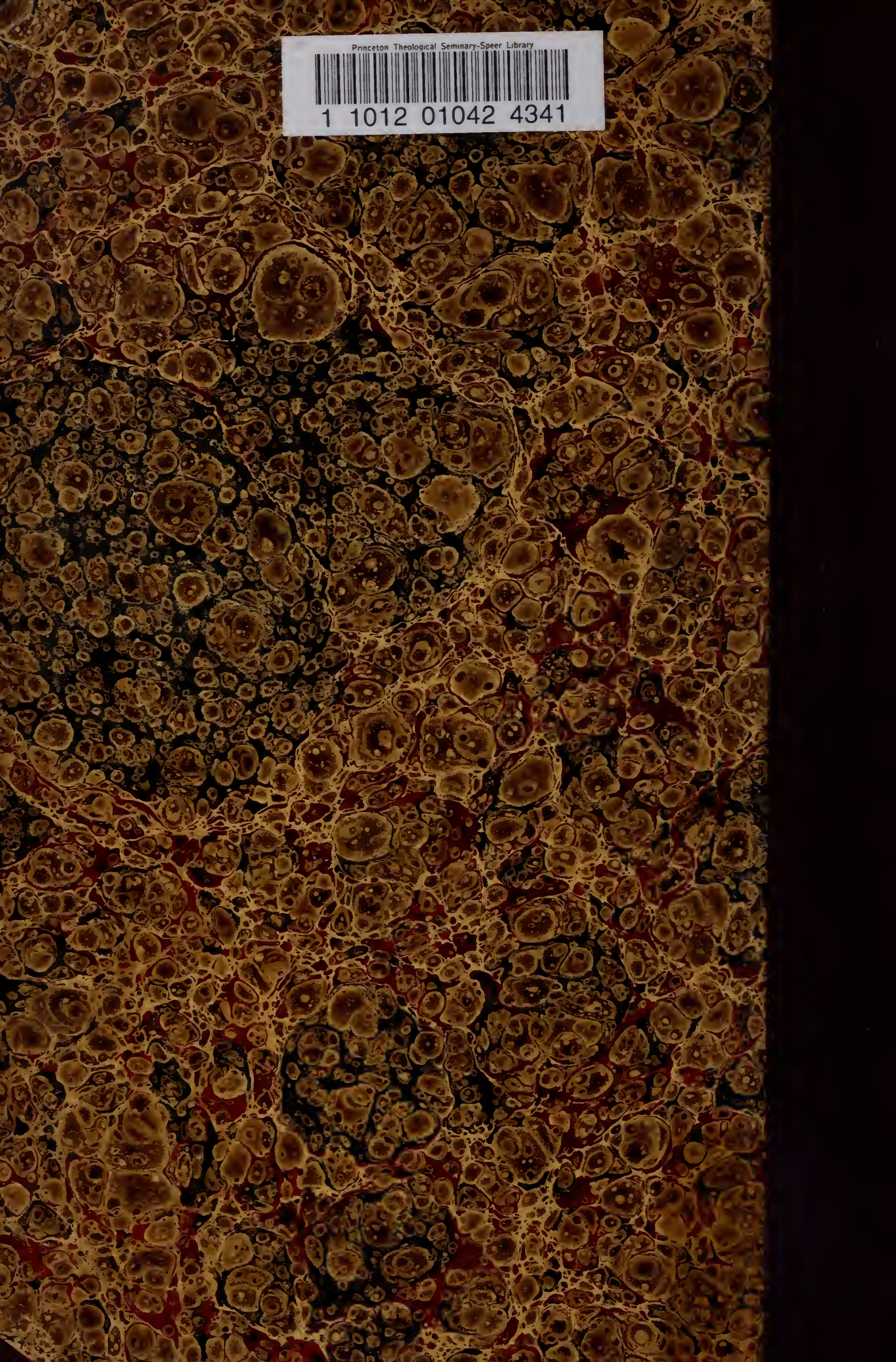
sung vorgetragen hat, so dürfen wir doch mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen, dass unser Historiker eigentlich der biblischen Ansicht von der Totenerweckung, welche in aller Schärfe im Buche Daniel, dem Lieblingswerke der damaligen Juden[1]), hervorgehoben wird, gehuldigt habe. Eine Gewissheit lässt sich jedoch kaum in dieser Frage erreichen[2]), ebensowenig wie es sich mit voller Sicherheit entscheiden lässt, ob Josephus an der Messiasidee festgehalten habe[3]).

[1]) Vgl. o. S. 35 A. 9. — [2]) Vgl. Zipser a. a. O. S. 181. — [3]) Vgl. bes. Gerlach . a. O. S. 81—89 und Langen: Theol. Quart. S. 39—51.








Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01042 4341